beiträge
zur feministischen theorie und praxis

Der Kaiserinnen neue Kleider

Feministische Denkbewegungen

24

Hrsg. Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen e.V.

beiträge
zur feministischen theorie und praxis

Der Kaiserinnen neue Kleider

Feministische Denkbewegungen

24

1. Auflage, 1989
Eigenverlag des Vereins Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis e.V.
Köln (Herwarthstr. 22, 5000 Köln 1)
Gesamtherstellung: Farbo Druck & Grafik Team, Köln
Titel: Heidi Rautenberg, Köln

Impressum

beiträge
zur feministischen theorie und praxis

Hrsg.: Sozialwissenschaftliche Forschung & Praxis für Frauen e.V.

12. Jahrgang (1989) Heft 24

Redaktion: Ute Annecke, Heidrun Ehrhardt, Inge Hehr, Carola Möller, Gisela Notz, Brunhilde Sauer-Burghard, Christa Wichterich

Mitarbeiterinnen dieses Heftes: Ute Annecke, Regina Becker-Schmidt, Veronika Bennholdt-Thomsen, Sabine Braun, Anna Dorothea Brockmann, Iris Bubenik-Bauer, Bärbel Drynda, Heidrun Ehrhardt, Steffi Engert, Inge Frosch, Sigrid Hager, Susanne Kappeler, Renate Kroll, Gisela Medzeg, Gisela Notz, Jutta Oesterle-Schwerin, Claudia Pinl, Brunhilde Sauer-Burghard, Sonja Schelper, Uta C. Schmidt, Gitta Seifried, Lisa Verbeet

Die „beiträge" erscheinen dreimal im Jahr. Preis des Einzelheftes ab Heft 13 DM 16,– (Heft 8-12 DM 14,–), Doppelheft DM 28,–, Jahresabonnement (jeweils 3 Nummern) DM 38,–, Förderabonnement ab DM 60,–, Mitgliederabonnement DM 35,–. Einzelhefte sind durch jede Buchhandlung oder direkt beim Verlag zu beziehen. Abonnements ausschließlich durch den Verlag. Abbestellungen spätestens drei Monate vor Ende des Kalenderjahres möglich. Der Verlag erzielt keinen Gewinn. Mitarbeit erfolgt grundsätzlich ohne Honorar. Copyright by the authors. Nachdruck nur mit besonderer Erlaubnis des Verlages und unter Quellangabe gestattet. Sämtliche Verwertungsrechte an den Übersetzungen liegen beim Verlag. Für unverlangt eingesandte Manuskripte kann keine Haftung übernommen werden.

Verlags- und Redaktionsadresse: Herwarthstr. 22, 5000 Köln 1, Tel.: 02 21/52 64 22 · Konto: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis e.V., Konto-Nr.: 7 192 032 Stadtsparkasse Köln (BLZ 370 501 98) und Konto-Nr. 565 30-500 Postgiroamt Köln (BLZ 370 100 50).

Vertrieb von Einzelheften und Abonnements: Verlag des Vereins Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis e.V.
Vertrieb für den Buchhandel: Frauenliteraturvertrieb GBR, Erich-Ollenhauer Str. 231, 6200 Wiesbaden, Tel.: 0 61 21/41 07 80

INHALT

Editorial 5

Der Kaiserinnen neue Kleider

Steffi Engert
Feminismus in der Mid-Life-Crisis 7

Feministische Denkbewegungen

Uta C. Schmidt
Zwischen „Abscheu vor dem Paradies" und Suche nach dem „Absoluten" – Historische Kategorien in der feministischen Theorie 15

Susanne Kappeler
Vom Opfer zur Freiheitskämpferin: Gedanken zur Mittäterschaftsthese 25

Heidrun Ehrhardt
Die Wiedergeburt des Opfers als politisches Subjekt 37

Regina Becker-Schmidt
Identitätslogik und Gewalt – Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feminismus 51

Gisela Notz
Seiltanzen – oder die Verhältnisse zum Tanzen bringen Ambivalenzen, Widersprüche, Vielfalt und Verschiedenartigkeit – Versuch einer Auseinandersetzung mit „neuen" Begrifflichkeiten 65

Brunhilde Sauer-Burghard
„Fang bei Dir selber an . . ." Von der Unmöglichkeit, daß die Mehrheit der Menschen sich vollkommen ändert, bevor die Herrschaftsstruktur abgeschafft ist, die das verhindert 77

Ute Annecke
Selbstbestimmung: ein Bumerang für Frauen? Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Selbstbestimmung 89

Anna Dorothea Brockmann
„Gehört mein Bauch mir?" Die Herausforderung des Selbstbestimmungsgriffs durch die neuen Reproduktionstechnologien 105

Veronika Bennholdt-Thomsen
Die „Würde der Frau" ist kein Überbauphänomen Zum Zusammenhang von Geschlecht, Natur und Geld 119

Claudia Pinl
Das Ende des „Heiligen Grals“
„Neuer Feminismus“ in der Bundestagsfraktion
der Grünen 133

Iris Bubenik-Bauer
Vom Vorbild lernen und darüber hinaus gehen 145

Dokumentation, Diskussion

Sabine Braun, Bärbel Drynda, Inge Frosch, Sigrid Hager, Gisela Medzeg, Gitta Seifried, Lisa Verbeet
Selbsthilfe macht stark 157

Jutta Oesterle-Schwerin
Schwierigkeiten des Erinnerns und des Gedenkens 163

Vorankündigung Heft 25 166

Rezensionen

Libreria delle donne di Milano
Wie weibliche Freiheit entsteht
(Sonja Schelper) 168

Hilke Schlaeger (Hrsg.)
Die Herren der Dinge
und
Mein Kopf gehört mir
und
Lydia Willkop
Die Hüter der Ordnung
(Renate Kroll) 171

Autorinnen

Editorial

Selten erwies sich die Arbeit an einem Heft der beiträge so langwierig und schwierig. Hatten wir uns zu viel vorgenommen, anderen zu viel zugemutet, als wir zu einer kritischen Bilanz feministischer Konzepte und zu einem konzeptüberschreitenden Diskurs aufriefen? Sicher ist es leichter, das eigene Konzept von Feminismus als das einzig richtige darzustellen, als Konsequenzen des jeweiligen Konzeptes selbstkritisch aufzuzeigen und damit möglicherweise eigene blinde Flecken offenzulegen.
Auch unter Feministinnen macht sich zunehmend Konkurrenz (um Arbeitsplätze) und Arbeitsteilung (etwa zwischen Wissenschaftlerinnen, Parteipolitikerinnen, Projektfrauen) breit, sicher auch ein Ergebnis wachsender Existenzunsicherheit und sozialer Isolierung. Es kommt sowohl zu Rückzugsgefechten wie zu Ab- und Ausgrenzungen. Fehlende gemeinsame Räume werden durch Fachkongresse mit beschränktem Zugang ersetzt. Der Professionalisierungstrend geht einher mit neuen Tabus. Auf der Strecke bleibt nicht nur das Aufarbeiten der eigenen Begrenztheit, sondern auch der Platz und die Reflexion des eigenen und kollektiven Elends. So kommt es zu Verschiebungen und zu Anspruchsreduzierungen.
Es ist nicht nur ein Streit um die Definitionsmacht von Feminismus zu konstatieren. Gleichzeitig kommt es zu einer Beliebigkeit des Nebeneinanders populärer Konzepte. Sie werden kaum zueinander ins Verhältnis gesetzt bzw. auf ihre Funktion für die Modernisierung des Flexopatriarchats geprüft. Auffallend ist auch der Mangel an theoretischen und praktischen Weiterentwicklungen zum Arbeitsbegriff, es werden kaum Gegenentwürfe zum Modernisierungskonzept der etablierten Parteien entwickelt, die inzwischen Versatzstücke unserer Konzepte für ihre Interessen nutzen.
Die Heterogenität der Frauenbewgung ist einerseits immer noch ihre politische Stärke, andererseits jedoch in ihrem derzeitigen Nebeneinander der Boden, auf dem sich die diversesten Spaltungen realisieren und zuspitzen. Zwischen der Theorieabteilung – sprich die Wissenschaftlerinnen – und der Praxisabteilung – spricht die Projekteexpertinnen – findet kaum Austausch statt. Versatzstücke verschiedener Konzepte werden ansatzweise in die jeweiligen Praxisfelder integriert. Auch die Praxisfrauen stehen unter hohem Legitimations- und Professionalisierungsdruck.
Feminismus ist zunehmend für alle Beteiligten harte Arbeit, weniger Spaß, Veränderung und gemeinsamer Erkenntnisprozeß.
Die aufgezeigten Defizite, der fehlende reale, politische und soziale Zusammenhalt werden gleichwohl zumindest geahnt. Unser Heft soll mit dazu beitragen, dem neuerwachten theoretischen Interesse und den Versuchen, sich kritisch mit Paradigmen der Frauenbewegung auseinanderzusetzen, Raum zu geben. Damit wollen wir auch der Identifikationssehnsucht entgegenwirken, die mehr und mehr die Analyse versperrt. Daß weder ein doktrinäres Bestehen auf einem Konzept noch der Multi-Feminismus-Mix adäquate politische Antworten sind, soll gleichzeitig betont werden. Das Auseinanderfallen politischer und sozial-emotionaler Identifikationsangebote wird insbesondere an einem Phänomen deutlich, das sich als „Abfahren" kennzeichnen läßt. Dieses Phänomen wurde sowohl in der Debatte um das Müttermanifest wie in der Mittäterschaftsdiskussion deutlich. Das „Affidamento-Konzept" der Mailänder Frauen verspricht zukünftig die Feminismushitliste anzuführen.
Was meinen wir mit „Abfahren"? Einmal die vorschnelle Generalisierung von Topoi: alle bislang gültigen Analysen scheinen wie weggewischt, die Reichweite, bzw. die Begrenztheit des jeweils Neuen wird kaum geprüft, der Zusammenhang zu einer feministischen Gesamtanalyse meist nicht einmal versucht. Abfahren meint zugleich das emotionale blinde „Sich-stürzen" auf und Sich-identifizieren mit dem jeweils Neuen. Vereindeutigungswünsche, Ausblenden der Widersprüche, Hoffen

auf schnellen Erfolg auf der individuellen und auch auf der politischen Ebene sind u.E. die einsichtigen Motive hierfür. Alles bislang Ausgegrenzte soll nunmehr zu seinem Recht kommen. Es scheint kaum zu weit hergeholt, von quasi-religiösen Erlösungswünschen zu sprechen. Oft ist mit diesem „Abfahren" ein Stück Selbstaufgabe verbunden.

Daß mit diesem Herangehen und Umgehen mit feministischen Konzepten grundlegende Forderungen des Feminismus infragegestellt werden, ist offensichtlich. U.E. haben sich alle Feminismuskonzepte einem doppelten Anspruch zu stellen, nämlich sowohl Perspektiven *für* Frauenleben jenseits patriarchaler Zuweisungen zu entwickeln, als auch *gegen* den patriarchalen Kapitalismus. Das heißt alle Konzepte müssen sich am Maßstab der Verknüpfung individueller und gesellschaftlicher Emanzipation messen lassen.

In der theoretischen, politischen und alltäglichen Praxis geht dieser notwendige Zusammenhang zusehends verloren. Erschwerend kommt hinzu, daß wir uns zunehmend mit immer perfekteren Vereinnahmungsstrategien der Herrschenden konfrontiert sehen.

Diesen Vereinnahmungsstrategien zu widerstehen gelingt nur, wenn es in einem *gemeinsamen* Prozeß gelingt, Kriterien des Dagegen zu entwickeln. Nur durch gemeinsame Diskurse, Zusammenhänge und Räume ist es möglich, einander Kraft und Mut zu geben, um Versuchungen abzuwehren, Widerstände auszuhalten und trotzdem politisch zu agieren. Zum Widerstehen gehört auch, auf richtig Erkanntem zu bestehen und nicht die Frage des kurzfristigen Erfolgs zum zentralen Kriterium zu machen.

Dies ist nur möglich, wenn die aktuellen Restaurationstendenzen stärker in die eigenen Analysen einbezogen werden und die eigenen Verstrickungen in dieselben offengelegt werden. Es ist also nicht weniger zu leisten, als die gesellschaftlichen Widersprüche und die innerpsychischen Ambivalenzen derselben gleichzeitig und gleichwertig in die Analyse einzubeziehen und gemeinsam zu bearbeiten.

Wenn nun zunehmend Konzeptangebote daherkommen, die all dies nicht realisieren und auch gar nicht anzustreben scheinen, indem sie z.B. falschen Differenzierungen das Wort reden, patriarchale Weiblichkeitsbilder nunmehr als feministische Identität verkaufen oder etwa vorschnelle Versöhnung der Geschlechter proklamieren, so sind das Wege, die zwar möglicherweise Feminismus gesellschaftsfähig machen, aber um den Preis der Selbstaufgabe. Der Entsolidarisierungsprozeß wird mit solchen scheinradikalen Konzepten und Konzeptversatzstücken weiter vorangetrieben.

Wer nun meint, wir würden eine falsche Eindeutigkeit propagieren, irrt. Mit unserem gewendeten Märchentitel – der Kaiserinnen neue Kleider – wollen wir vielmehr auf folgendes aufmerksam machen: Es geht uns nicht um die persönliche Demontage von „Kaiserinnen". Kaiserin ist für uns das Bild einer Struktur, in der Theoretikerinnen und Rezipientinnen einer fatalen Täuschung und Selbsttäuschung aufsitzen. Wir wollen gegen die Nichtangreifbarkeit als Struktur von Auseinandersetzung plädieren, aber auch gegen nur gläubiges Rezipieren und gegen den vorschnellen Paradigmenwechsel. Stattdessen wäre die Brauchbarkeit der „alten Kleider" zu prüfen wie auch die Schnittmuster und Stoffe der „neuen Kleider, sowohl in ihrer Funktion für die Herrschenden, als auch für die von uns gewünschten politischen Ziele.

Steffi Engert

Feminismus in der Mid-Life-Crisis

20 Jahre „neue" Frauenbewegung – und kein Grund zum Feiern, so scheint es jedenfalls. Zwischen Ratlosigkeit ob der näheren und ferneren Ziele, Festhalten an einmal erarbeiteten Inhalten und Grundsätzen einerseits und flottem „Postfeminismus" andererseits, der die „Versöhnung der Geschlechter" ausruft, spannt sich derzeit die Vielfalt in der Frauenbewgung. Diese Weite und Breite führt schnell zu irritierter Sprachlosigkeit untereinander und kaum mehr zur solidarischen, wenn auch vielleicht harten Auseinandersetzung. Die Frauenbewegung schafft es heute nicht mehr, in kollektiver Arbeit (der ja immer gegenseitige Achtung zugrundeliegen muß) die Differenzen und ihre Dimension zu klären, was mir bei aller gegenseitiger Verletztheit und Aggression bei der ersten Phase der Debatte um „neue Mütterlichkeit" und „Innerlichkeit" Ende der 70er Jahre noch der Fall gewesen zu sein scheint. Die Sackgasse wird heutzutage zwar auf mehreren Wegen, nichtsdestoweniger rasch erreicht. Zum Beispiel, wenn Vertreterinnen einer speziellen Position, diese als den einzig konsequenten Feminismus präsentieren (Mies, Bennholdt-Thomsen u.a.) oder wenn Feministinnen als „Traditionsfeministinnen" verschrien werden, die an den Bedürfnissen der „Normalfrau", die sich angeblich in erster Linie als Mutter definiert, vorbeigingen (Müttermanifest 1987); oder wenn Feminismus nichts anderes mehr sein soll als das, was die einzelne Frau oder äußerstenfalls eine Gruppe von Freundinnen für richtig hält (Wülfing 1988).

Feministinnen, die das alles nicht wollen oder die zögern, das, was die Bewegung in den letzten Jahrzehnten inhaltlich erarbeitet hat, umzustürzen oder abzuhaken, sehen sich in der Defensive. Nichts von unseren Zielen ist bisher in nennenswertem Umfang in der Gesellschaft verwirklicht. Im Gegenteil – Erreichtes wie die Teilreform des § 218 stehen erneut in Frage. Und da doktern die eigenen Schwestern an diesen Zielen herum. Obendrein haben die Herrschenden eine Menge dazugelernt und wissen wohl mit unseren Themen zum eigenen Nutzen umzugehen. Der Verratsvorwurf an die „anderen Fraktionen" der Bewegung drängt sich in so einer Situation gerade auf, – aus mindestens drei Gründen: Sowohl „neue" Mütterpolitik, wie auch manche Argumente von Subsistenzansatz-Ökofeministinnnen einerseits und Postfeminismus andererseits korrespondieren augenfällig mit Interessen der Herrschenden an der Stärkung der Mütteridentität bei den Frauen bzw. ihrer „flexiblen Verfügbarkeit". Zum zweiten erscheint die „Mütterpolitik" als mögliche Wiederkehr einer schon einmal schicksalhaft erlebten Spaltung – damit Schwächung – der Frauenbewegung, in deren Folge sich ein Teil der aktiven Frauen durch Patriotismus und schließlich Zusammenarbeit mit dem Nationalsozialismus kompromittierte. Schließlich werden politische Revisionen handfest, wenn postfeministisch geneigte grüne Bundestagsabgeordnete in wichtigen Punkten feministische Inhalte der grünen Programme stutzen (z.B. bei der Mindeststrafe für Vergewaltiger, beim § 218). Unter diesen Umständen erstmal dafür zu sorgen, daß für das „volle" Programm, unbeschränktes Selbstbestimmungsrecht und Aufhebung der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung standgehalten wird, erscheint auf den ersten Blick das einzig Richtige und Realistische.

Doch beschleicht viele von uns dabei reichlich Unbehagen. Es ist nicht zu übersehen, daß Feminismus nach außen nur noch wenig von jenem Charisma ausstrahlt, das Frauen einfach anlockt, wenigstens ein bißchen neugierig macht. Die Verteidigung der radikalen Inhalte, das Aufrechterhalten der „vollen Forderungen" gegen Attacken der Herrschenden *und* Revisionsversuche von „innen", z.B. beim § 218, macht sie vor unseren eigenen Augen merkwürdig stumpf. Die Abwehrkräfte, genauer: die ausschließliche Konzentration auf Abwehrkräfte ermüdet. Wir verzwei-

feln, weil wir glauben, deswegen nicht genug unsere Vergangenheit und Zukunft gründlich reflektieren zu können. Aber ist das nicht nur vordergründig Mangel an Gelegenheit – ist es nicht eher *Angst* vor solchem Nachdenken bzw. Ausdruck einer geschichtslosen Perspektive?
Die grüne Partei verliert in feministischen Augen immer mehr ihre Hoffnungsträgerfunktion (Görling-Schulze u.a. 1987) und damit geht für viele ein feministisches politisches Experiment zu Ende, sich nämlich einzumischen auf patriarchal strukturierte Politikformen.

Kein Weg zurück

Andererseits gibt es auch in „der Bewegung" nicht die Orte, an die zurückzukehren wäre und von wo aus, in heimeliger Schwesterlichkeit, der Ausflug in Partei und Parlamente als schlichter Irrtum bilanziert werden und mit frischem Mut die ureigene autonome Politik wieder oder weiter betrieben werden könnte. Und da erfaßt mich der *Horror vacui*, der Schrecken vor der Leere, die ich für mich auch nicht damit füllen kann, daß ich mich den schwarzen und dennoch irgendwie tröstlichen Endzeitbeschwörungen hingebe, wonach das Patriarchat die Welt und auch uns Frauen so weit in den Ruin getrieben hat, daß auf eine nachpatriarchale Befreiung nicht mehr zu rechnen ist. Damit entfällt logischerweise die Suche nach einer politischen Perspektive. Unsere einzige Wahrheit liegt dann, wie Sabine Marx sagt, in unserer „Verfolgung und der Vernichtung". Da wir selbst „kaputte Natur" geworden sind, hätten wir keine andere Möglichkeit als die Widersprüche in unserer Autonomie, sozusagen jenseits der Grenze des Patriarchats widerständig auszuhalten (Marx 1985; in ähnlicher Richtung: Thürmer-Rohr 1983).
Ich bin davon überzeugt, daß grundsätzlich eine Doppelstrategie von inner-patriarchal/institutioneller Politik und autonomer Bewegung nötig ist. Der Schritt von der „reinen" Autonomie zum „Einmischen" in die Männerpolitik am Ende der 70er Jahre war eine notwendige Anpassung, die sich schon vor der Existenz der grünen Partei abzeichnete. Daß sozialistische Feministinnen in den 70er Jahren allen inneren und äußeren Konflikten zum Trotz in den Männerbünden verstrickt blieben, kann nicht als bloße Rückständigkeit und Angst vor Autonomie gewertet werden. Wie auch immer diffus erkannten solche „doppelt Militanten", wie sie sich in Italien und Frankreich mitunter nennen, daß Frauen nicht nur in die patriarchalen Machtstrukturen als Opfer eingebunden sind, sondern daß sie auch über „die Politik" erreicht werden bzw. daß sie z.B. als Gewerkschafterinnen männlich geprägte Machtinstrumente für sich zu gebrauchen suchen.
In den späteren 70er Jahren standen Frauen immer wieder vor dem Konflikt, ob sie sich in der Frauenbewegung bzw. den feministischen Ansätzen gegen Naturzerstörung, Krieg usw. oder in den entsprechenden „gemischten" Bewegungen engagieren sollten. Parallel dazu erlebte die autonome Frauenbewegung, zuerst, glaube ich, in Form der Staatsknetedebatte, daß Vater Staat seine Töchter nicht ohne weiteres entläßt und die Töchter sich nicht durch schiere Verweigerung von ihm ablösen werden. Der Schritt von Feministinnen in die Grünen (oder auf grün-offene Parlamentslisten) bedeutete, grundsätzlich anzuerkennen, auch wenn das nicht immer bewußt geschah, daß die „Staatsmacht" bzw. auf sie bezogene politische Strukturen, nicht nur unterhöhlt, sondern auch benutzt werden können. Kontrovers blieb, was benutzen heißt, wo die Grenzen liegen und um welchen Preis frau sich auf dieses Geschäft einläßt bzw. wann der Preis zu hoch wird und was in dem Falle zu tun ist.
Die Position, auf der Autonomie zu beharren, ist jedoch nicht minder folgerichtig. Wie keine andere soziale oder politische Bewegung haben Feministinnen recht, dem „Marsch durch die Institutionen" zu mißtrauen. Von den bürgerlichen Revolutionen über die sozialistischen bis hin zu den nationalen Befreiungsbewegungen, von geringfügigeren Wirkungen progressiven sozialen Wandels ganz abgesehen, profitier-

ten unterm Strich davon am wenigsten die Frauen, gleichgültig wie stark sie sich in „der" Politik engagiert hatten, denn jede Faser dieser Sphäre ist patriarchal durchtränkt und verbogen. Wachsamkeit und Distanz sind deshalb weise Schlußfolgerungen. Eigene Ziele und Wege zu finden und weiterzuentwickeln ist nach wie vor für Frauen bzw. die Frauenbewegung nicht möglich, ohne wenigstens zeitweise Separierung in selbstbestimmte reale und symbolische Räume. Andererseits sind das Patriarchat und seine Machtstrukturen in einem solchen Ausmaß „wirklich", nämlich Realität bestimmend, daß sie nicht durch Ausstieg und Inseln vom Rande her „abgeschafft" werden können.

Rückzug oder neuer Anlauf?

Weil das Durchwirken grüner Politik mit radikalen „lila" Inhalten zum Stillstand kam, kommen manche zu dem Schluß, die Doppelstrategie sei, vorläufig zumindest, gescheitert. Andere glauben das noch nicht. Oder erkennen angesichts der Perspektivlosigkeit keine Alternativen zum Weitermachen wie bisher. Auch hier zeichnen sich „neue Spaltungen" ab, wenn es uns nicht gelingt, uns als arbeitsteilig zusammenwirkende Bewegung zu begreifen. Die Voraussetzung dafür ist, daß wir uns die Zeit nehmen, um zu reflektieren.
Ich plädiere deswegen für eine *weiterentwickelte Neuauflage von Selbsterfahrung.* Eine, die sich bezieht auf unsere eigene politische Geschichte, nach dem Motto: Was taten wir mit den letzten zwanzig Jahren und was taten sie mit uns? Nicht um unsere „Wunden zu lecken", sondern um weiterzukommen. Es kommt dabei also gerade auf die Frauen an, die unsere Geschichte ganz oder teilweise aktiv durchlebten, sei es an der einen oder der anderen Stelle.
Ich stelle mir das auf verschiedenen Ebenen vor. Zum einen beobachte ich, daß bei vielen Frauen das Bedürfnis da ist, sich möglichst wieder regelmäßig auszutauschen über das, was war, was ist und das, was sein könnte und was sein sollte. Viele „private Gespräche" unter Freundinnen beziehen die ganze Spannweite von Frauenexistenz ein, die ja alle in den letzten zwanzig Jahren zu politischen Ansätzen geführt haben, die immer wieder gegeneinander diskutiert worden sind: Gewerkschaft und/oder „Männer"-Partei versus „reine" Autonomie, bis hin zur „Vorschrift", Lesbe zu sein (Anfang der 70er Jahre); Magie und Matriarchat versus „rationale", radikale Gleichstellungspolitik; „Mütterpolitik" versus gleiche Teilhabe an Politik und Erwerbstätigkeit; Ökologie versus Emanzipation. Und durch die Bank trifft frau auf die Sehnsucht, die Fäden zusammenzubringen. Das wird aber gleich wieder gekappt, weil es so hoffnungslos, wenn nicht gar gefährlich zu sein scheint. Daß das Buch der Mailänderinnen „Wie weibliche Freiheit entsteht", zum Geheimtip wurde, auch bei Frauen, die diesem, kompromißlos auf weiblicher Differenz bestehenden Ansatz erst einmal eher skeptisch gegenüberstehen müßten, ist ein Zeichen für diese Sehnsucht. Konzepte wie Autonomie/Selbstbestimmung, die erneute Suche nach unserer Utopie und den Pfaden dahin, d.h. der Emanzipationsstrategie wollen und sollen neu diskutiert werden – und das wird nur sinnvoll geschehen, wenn wir Rückschau halten: Wovon gingen wir aus, welche Vorstellungen verbanden wir damit, wie veränderten sich unsere Politik, wir selbst und was wurde aus unseren Ideen, dadurch daß sie in der Gesellschaft Fuß faßten? Und weiter: Was können sie in Zukunft für uns leisten?
So wichtig und aktuell ich eine derart kontemplativ angelegte Phase oder lieber Dimension finde, möchte ich reine Innenschau weder vorschlagen noch leben. Ich setze vielmehr darauf, von da ausgehend, praktische Zusammenhänge zu entwikkeln, die die alten, wieder angeeigneten und neue Stärken zusammenbringt und bündelt. Meine eigenen Ideen gehen sehr stark von meinem Lebensraum aus: der Großstadt. Die Veränderung der Großstadt, ihr „Umbau", was ja ihre Beziehung zum Land, zur „Natur" und zur Welt mitumfaßt, sollte z.B. „unser Ding" sein. Ein

neues „Frauenzentrum" stelle ich mir nicht primär als Dach für alle örtlichen Projekte vor, sondern als „Denkfabrik", als politisch-kulturelle Frauenschule, wo Frauen mit Ideen, Erfahrungen und Neugier aufeinander, der Bereitschaft zu Experimenten zusammenkommen, als Ort der Kontroverse und Koordination, von wo Frauenpower Einfluß nimmt auf z.B. Kommunalpolitik, auf Medien, auf andere Bewegungen, und wo andererseits der Einfluß, den Feministinnen als Einzelkämpferinnen haben, z.B. in Medien, genutzt und verstärkt wird.
Mein Ausgangspunkt ist dabei, daß nur mehrgleisige Strategien tragfähig sein werden und es aber darauf ankommt, sie in Zukunft *bewußt* einzuschlagen. Dazu werden wir nur imstande sein, wenn es gleichsam „Weichenstellerinnenhäuschen" gibt, in denen wir *kontinuierlich* unsere Erfahrungen zusammentragen und verarbeiten. Das bedeutet zwei Fallen, in die wir bisher fast immer getappt sind, zu vermeiden. Die eine ist, zu früh gegeneinander ausgrenzend zu diskutieren (s.o.), und die andere ist, grundsätzlich alles, was von Frauen kommt als Feminismus und miteinander vereinbar zu behaupten. Die Frage ist für mich nicht mehr: Magie ja oder nein, Weiblichkeit ja oder nein – usw., sondern: welche? Wozu dient sie, wozu nicht? Wo führt sie in die Irre und warum?

„Frauenzentren" in diesem Sinne (oder ihre Vorläuferinnen, die „Selbsterfahrungsgruppen") wären also nicht von dem Anspruch getragen, als politischer Hauptort für – dem Prinzip nach – alle Frauen zu dienen. Sie wären vielmehr das „Kraftwerk" für Feministinnen: der Ort, an dem wir uns immer wieder finden und überprüfen können, woraus wir schöpfen und wo uns die nächsten Initiativen einfallen. Das heißt nicht, den Laden elitär abschließen. Im Gegenteil setze ich darauf, daß fetzige Diskussionen und Ereignisse wieder ansteckend wirken. Doch wäre das Selbstverständnis *nicht* eines, (grundsätzlich allen) Frauen in erster Linie durch Beratung *zu helfen*, ihre unmittelbaren Probleme zu lösen.
Ich erkläre ausdrücklich, daß ich solche Selbsterfahrung nicht als Patentrezept verstehe und keine fertige Perspektive in der Tasche habe. Was ich habe, ist die Aufforderung an uns, unbequemen Fragen nicht aus dem Weg zu gehen und keine Denktabus zu verhängen. Mit dem Fragen fang ich gleich an – und zwar mit dem, was sich aus dem gerade Gesagten aufdrängt.
Wenn wir für die Vielfalt sind und keine Denktabus aufstellen wollen, wie entgehen wir dennoch der Beliebigkeit? Das „Frauen-gemeinsam-sind-stark" erwies sich als tragfähig nur solange, wie die Rebellinnen sich noch nicht um *konkrete* Strategien stritten und die gleichen *Räume* nicht nur teilten, sondern – frau sehe mir die militärische Sprachanleihe nach, aber wir führen eben tatsächlich einen Kampf – als hauptsächliche politische Operationsbasis betrachteten. Es konnte funktionieren, weil wir aus der anscheinend universell gleichermaßen geltenden Patriarchatskritik glaubten, Schlußfolgerungen ziehen zu können, die gleichfalls überall Geltung hätten. Den entscheidenden (und notwendigen) Schlag gegen den Universalismus führten schwarze Feministinnen in den USA bzw. Großbritannien und Feministinnen aus nichteuropäischen Ländern, die den mehr oder minder „subtilen" Rassismus des weißen Feminismus aufdeckten. Die globale Ausbreitung von Feminismus bestätigte so einerseits die weltweite Existenz des Patriarchats, untergrub aber die Allgemeingültigkeit bestimmter feministischer Inhalte. Danach hieß es: Einheit in der Vielfalt. Aber inzwischen kehren Frauen gerade das auch von mir erhobene Postulat unbeschränkten Denkens gegen *jede* Festlegung und lösen damit Feminismus als politische Identität zur bloßen persönlichen Einstellung, vielleicht noch zur kulturellen Hefe auf.
Um das Thema zu variieren: Was ist denn die Selbstbestimmung, die wir meinen? Ist alles das, was frau selbst entscheidet, anzuerkennen als praktizierter Feminismus? Zeigen nicht Beispiele wie die Argumentation *für* einen frauenbestimmten Umgang mit Reprotechnik, daß es mitunter einen Auseinanderfall eigener Wünsche und kollektiver Befreiung gibt? Damit ist aber die weitverbreitete Ansicht, daß Frauen,

wenn man sie nur läßt, sich schon weise und verantwortlich gegenüber sich und der Gesamtbewegung verhalten, nicht mehr unumwunden aufrechtzuerhalten.
Die Frage ist damit die nach der Abgrenzung von Feminismus als politischer Theorie von „Feminismus" als diffuser persönlicher Einstellung. Nun gehört es geradezu zu feministischem Grundverständnis, „geschlossene Systeme" als zutiefst patriarchal abzulehnen, weil sie immer Hierarchien in sich bergen. Unterm gegenwärtigen Zeitgeist der „neuen Unübersichtlichkeit" wird dieses Prinzip aber restlos zum „alles geht" umfunktioniert. Versuche, wenigstens theoretische Grundlinien festzulegen oder festzuhalten, verfallen dem Verdikt des Dogmatismus, womit versucht wird, Positionen als „überlebt" auszugrenzen. Doch müssen wir uns fragen, ob nicht Feministinnen selbst unwissentlich den Weg mitbereitet haben für die völlige Beliebigkeit, die uns nun zu schaffen macht? Ich meine damit, daß wir Feminismus als politische Theorie, die Vielfalt zuläßt, aber nicht Beliebigkeit, nicht mehr genügend weiterentwickelt haben.
Damit bin ich bei einem besonders heiklen Punkt angelangt. Denn die gerade gestellte Frage läßt sich verallgemeinern: Inwiefern haben wir, ohne es zu wollen, Tendenzen aufgeholfen, die sich nun gegen uns kehren? Daß sich das Bedürfnis von Frauen – und die feministische Forderung – nach eigener Erwerbstätigkeit in der Weise realisiert, daß Frauen „zeitweilige Bewohnerinnen der Zukunft" (Mitchell 1986), nämlich des Flexo-Techno-Patriarchats wurden, gehört zu den gängigen Topoi unserer Debatte. Diese Realität rief Zweifel wach am „Königinnenweg" zur Selbstbestimmung durch eigene existenzsichernde Erwerbsarbeit und die Überlegung kam auf, den Ausweg in der „Rückkehr" in die Subsistenz zu suchen. Diejenigen, die das als illusionär ablehnen, haben aber, über einzelne wichtige Ansätze hinaus, kein *Gesamtkonzept* für die ökoslogisch verträgliche Umgestaltung sämtlicher Arbeitsverhältnisse, der Industrieporduktion und der Stadt aus feministischer Sicht.
Ein anderes Beispiel: Die Familie als gelebte Realität ist heute schwer angeschlagen. Dabei hat das rasante Anwachsen von Single- und Alleinerziehenden-Haushalten das Patriarchat keineswegs zu Fall gebracht, noch nicht einmal die normative Kraft des Lebensmodells Familie. Was herauskommt, ist eine „Emanzipation", die die Frau einseitig mit Armut, Alleinverantwortung für die Versorgung von Kindern etc. belastet. Die Freiräume, die sie z.B. durch Ehelosigkeit zugewinnt, kann sie u.a. aus materiellen Gründen bestenfalls teilweise nützen. Wir thematisieren nun zwar die Armut, entwickeln aber kaum mehr den Diskurs über die Lebensformen, weil anscheinend die Familie für die vielen alleinlebenden Feministinnen kein Reibungspunkt mehr ist.
Schließlich ist nun sogar „Selbstbestimmung", z.B. Zeit„autonomie" zum Schlüsselbegriff des sich modernisierenden kapitalistischen Patriarchats, familien- wie arbeitspolitisch, geworden. Daß ein Teil der Feministinnen darauf abfährt – ist das nicht auch einer Unklarheit unserer Konzepte geschuldet?
Die kollektive Reflexion, die ich mir wünsche, ist also nicht eine, die vor allem den Ort für unsere Politik (Partei oder Bewegung) ausfindig zu machen trachtet. Mir geht es um eine Bestimmung von Feminismus als politischer Kultur, Theorie und Strategie. Dabei werden wir navigieren müssen, zwischen der Skylla der Erstickung durch ein „geschlossenes System" und der Charybdis der Vielfalt, in der nichts und niemand mehr faßbar ist.
Leichter gesagt als getan. Worauf gründet sich Feminismus eigentlich? Sehen wir Frauen per se, „objektiv" als Subjekte antipatriarchaler Veränderung an? Sind wir dafür, daß sich Frauen auf bestimmten Inhalten, die „objektiv", d.h. nach wissenschaftlicher Analyse, die „richtigen" sind, zusammenschließen? Was wären da die Kriterien für richtig und falsch?
Die können sich nur daraus ergeben, daß wir sagen, wie wir leben wollen, also aus unseren Utopien, weniger den weit entfernten ausphantasierten, quasi idealen Gesellschaften als den konkreten, die zu entwickeln wären aus den Bedingungen städtischen und ländlichen Lebens heute in dieser Bundesrepublik. Utopie und die Dis-

kussion darüber, wie die Industriegesellschaft verändert werden kann und soll, sind die Punkte, die feministisch zu „besetzen" sind, denn Macht kommt heutzutage immer mehr aus der Definitionsmacht, und an die müssen wir von „oben", von der allgemeinsten Ebene aus heran. Das bedeutet nicht, dabei zu verbleiben, antipatriarchale und antikapitalistische Prinzipien zu erklären, sondern sich die Aufgabe zu stellen, eine radikale feministische „Umbau"strategie zu erarbeiten. Das vorhandene grüne Umbauprogramm reicht schon deswegen dazu nicht, weil es frauenpolitisch darauf begrenzt ist, spezifische Diskriminierungen gegen Frauen aufzuheben. Für diese Arbeit brauchen wir die erwähnten Frauen-Kultur-Denk-t-räume, in denen wir unsere Energie und die kreative Suche freisetzen können.[1)] Die härteste Nuß ist dabei wohl diese: Ist die Zukunft „feministisch" oder wollen wir nur den Abbau aller Diskriminierung und der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung? Wenn die Zukunft feministisch sein soll, wie ist sie dann?

Erste Näherungen[2)]

Die Aufhebung von Diskriminierung, einschließlich der gsellschaftlichen Ächtung sexistischer Gewalt bis hin zur Streichung des § 218, und die Überwindung der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung wäre für uns hier ein riesiger Schritt nach vorn. Es handelt sich um ein Vorhaben, das den langen Atem von ein bis zwei Frauengenerationen (und einiger Bündnispartner) benötigen wird. Weil diese Forderungen für mich die „sine qua non" der Freiheit von Frauen ist, muß in der Tat ein Großteil unserer Energien darauf investiert werden, dafür Strategien zu entwickeln – und das sind „harte" Strategien im Parteiengeflecht und Regierungsgeschäft, z.B. nach dem Motto, welche Schritte in *Richtung* Antidiskriminierungsgesetz können bei Tolerierungs- und Koalitionsverhandlungen herausgeholt werden. Das impliziert, nebenbei, daß Wahlergebnisse und Regierungsfragen uns nicht gleichgültig sein können.

Und so riesig der Schritt wäre, er ist doch nicht derjenige direkt vor das Tor nach Femutopia. Jedenfalls nicht in meiner Vorstellung. Die Ausstrahlung des frühen Feminismus lag darin, daß er das Verdrängte, das Tabuisierte als Stärke, als uns Eigenes entdeckte und offensiv vertrat und darauf eine aktionsbestimmte politische Kultur aufbaute. Inzwischen hat uns nicht nur der Zwang zum Taktieren, sondern auch die Angst vor dem Biologismus die Courage ausgetrieben, *auf von uns selbst definiertem Anderssein, von uns selbst bestimmter Weiblichkeit* zu bestehen. Das ist z.B. abzulesen daran, daß die Debatte über die Gesellschaft, die dem Patriarchat vorausging, inzwischen als wissenschaftlich nicht klärbar und letztlich suspekt zu den Akten gelegt wurde. Die Debatte über Feminismus und Ökoklogie ist meines Erachtens aus dem gleichen Grund wieder zum Erliegen gekommen bzw. wird nur von „einer Fraktion", den Subsistenzfrauen getragen und dadurch eben kaum weitergeführt. In der Ökofeminismusdebatte steckt aber drin, welche Reichweite wollen wir für unsere Bewegung beanspruchen? Wenn wir die gesamte Zukunft prägen wollen – wofür ich bin –, brauchen wir ein Konzept, das ich – in Anlehnung an Gramsci – am ehesten als „kulturelle Hegemonie" bezeichnen möchte: die Hegemonie einer frauenbestimmten Wertigkeit in dem Block sozialer Kräfte, der die Bewegung zu einer emanzipierten, sozial gerechten, ökologischen Gesellschaft trägt. Feministische Ethik zielt meiner Meinung nach ab auf völlige Herrschaftslosigkeit, sozial verantwortliche, individuelle Autonomie, Vielfalt und Offenheit in der gesellschaftlichen, globalen, wenn nicht sogar kosmischen Einheit und des verantwortlichen Umgangs mit dem Leben in allen seinen Phasen und Erscheinungsformen.

Daß feministische „Hegemonie" nicht unmöglich ist, beweisen die letzten Jahrzehnte, in denen tatsächlich die Alternativbewegung und sogar aus ihr hervorgegangene Parteien Politikformen und einige der Inhalte von der Frauenbewegung gelernt haben (nicht immer zu unseren Gunsten, ich weiß). Um diese „ganzheitliche"

Wertigkeit oder Ethik weiterzuentwickeln, kann aber nicht unumwunden an der angeblich heilgebliebenen heutigen Domäne der Frauen angeknüpft werden. Reste von Frauen„ganzheit" existieren im typischen Frauenalltag (Hausarbeit etc.) wie in der Grenzüberschreitung in die Männersphäre, z.B. der „großen" Politik, denn die alte, vorpatriarchale Ganzheit umfaßte Kompetenz in *allen gesellschaftlich notwendigen Bereichen.* Diese können wir uns nur aneignen, durch die Geschichte hindurch, nicht durch naive Identifikation z.B. mit einem idealisierten Bild der mittelalterlichen Hexen oder einer angeblichen Konstante Mütterlichkeit. Und das kann keine auf den Kopf beschränkte intellektuelle Übung sein. Die Ganzheit braucht die Aktivierung von Kopf, Körper, Seele und den Sinnen, die inzwischen fast ganz verkümmert, als „übersinnlich" außerhalb normaler Reichweite gerückt worden sind. Die Wiederaneignung der Ganzheit (auch durch die Männer, für die der Zugang schwerer ist, weil ihre patriarchale Verkrüppelung ihnen unmittelbaren Nutzen bringt) bedeutet, beide Formen von „willentlicher Veränderung", Politik und Magie, zu betreiben und zu integrieren; erst die zweite bringt uns zu uns selbst und in die notwendige Balance mit der Natur, die nicht durch Maßnahmen und Verordnungen zustande gebracht werden kann. Dabei können die Sphären (und damit die Frauen, die sich da engagieren) nicht unmittelbar miteinander verquickt werden. Wir müssen eine doppelte Identität leben: den kompetenten Umgang mit den Spielregeln des Patriarchats und die Entdeckung der Ganzheit, die keine „Psychokiste" ist, sondern die unendliche Arbeit, unsere eigene „Weiblichkeit" aus Geschichte, Gegenwart und Utopie zu schaffen, nicht zuletzt durch das Ablegen von patriarchalen Identitäten wie das Weibchen, das Muttertier, und das alles zu beziehen auf aktive Veränderung der Welt.
Heute existiert entweder Abschottung gegeneinander oder die seltsame Doppelmoral der Politfeministin, die sich abends zu Hause mal die Tarotkarten legt. Doch erst der offene Diskurs über alle Ebenen unserer Realität wird uns zu „Quantensprüngen" verhelfen, die uns wirklich weiterbringen. Und wer weiß, warum sollen nicht Erfahrungen der Spiri-Hexen von den Widerstandscamps in Hasselbach oder Greenham mal bei einem Streik nützlich sein?

Anmerkungen

1) *Die Diskussion um die Frauen-An-Stiftung zeigt, daß wir auch diese Räume nur schaffen, wenn wir – als Bewegung – weiterhin den Spagat Doppelstrategie hinkriegen.*

2) *Ausführlicher entwickele ich diese Gedanken in meinem Buch, Arachnes Wiederkehr. Nachdenken über Ökofeminismus, das in diesem Frühjahr beim ISP-Verlag, Frankfurt erscheint.*

Literatur

ANDERSON, Perry: The Antinomies of Antonio Gramsci, New Left Review 100, London 1977

BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika: Die Ökologiefrage ist eine Frauenfrage; Frauen und Ökologie. Dok. zum Kongreß, Köln 1987

BÖTTGER, Barbara: Macht und Liebe. Gleichberechtigung und Subsistenz – kein Ort. Nirgends, beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 19, Köln 1987

ENGERT, Steffi: Alle Frauen sind Hausfrauen – aber was folgt daraus? Inprekorr 180, Frankfurt 1986

dies.: „Mythen von gewesenen Paradiesen sind häufig, solche von deren Wiedergewinnung rar"; Lebensmodelle für Frauen, Reader der 2. grünen Bundesfrauenkonferenz, Bonn 1987

dies.: Arachnes Wiederkehr. Nachdenken über Ökofeminismus, Frankfurt 1989

KLINGER, Cornelia: Deja-vu, oder die Frage nach den Emanzipationsstrategien im Vergleich zwischen der ersten und der zweiten Frauenbewegung, Kommune 12/86, Frankfurt

dies.: Abschied von der Emanzipationslogik?, Kommune 1/88, Frankfurt

LENZ, Ilse: Subsistenzproduktion, Moderne und Freiheit, Frauen und Ökologie. Dok. zum Kongreß, Köln 1987

MARX, Sabine: Der Ort der Politik ist: Hier, überall. Die Zeit der Politik ist: Jetzt, sofort, beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 13, Köln 1985

MIES, Maria: Konturen einer ökofeministischen Gesellschaft; Frauen und Ökologie, Dok. zum Kongreß, Köln 1987

MITCHELL, Juliet: Reflections on Twenty Years of Feminism; in dies./Anne Oakley: What is Feminism? Oxford 1986

Müttermanifest: Leben mit Kindern – Mütter werden laut; beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 21/22, Köln 1988

THÜRMER-ROHR, Christina: Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung. Zur Mittäterschaft von Frauen, beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 8, Köln 1983, wiederabgedruckt in: Vagabundinnen, Berlin 1987

Meret Oppenheim: **Die alte Schlange Natur**, 1970

Quelle: Bice Curiger: Meret Oppenheim, Spuren durchstandener Freiheit, Zürich 1982, S. 83

Uta G. Schmidt

Zwischen „Abscheu vor dem Paradies" und „Suche nach dem Absoluten" – Historische Kategorien in der feministischen Theorie[1)]

Als Historikerin, die Theorie für wichtig hält, um ihre Arbeit zu strukturieren, habe ich mit feministischer Theorie folgende Erfahrung gemacht: Um das Ausmaß der Usurpation und Imagination von Weiblichkeit und der Annektion der Weiber bewußt zu machen, universalisiert die feministische Theorie ihre Androzentrismuskritik in einer Totalität, die das Geschlechterverhältnis, welches uns immer in einer historischen Gestalt entgegentritt, enthistorisiert und festschreibt. Damit rückt sie beachtlich in Nähe jener Kulturkritik, die vom „rien ne va plus", vom „Ende der Geschichte" redet. Gleichzeitig ist die feministische Theorie in ihrer praktisch-politischen sowie theoretischen Kampfkraft angewiesen auf eine Perspektive. Denn nur so kann sie ihrer Hoffnung auf ein nachandrozentrisches Vergesellschaftungsprinzip Schwung verleihen. Sie ist also eine Formation mit genuin historischem Impetus. Und so lebt sie paradox: Um die Geschlossenheit weiblicher Unterdrückung zu erkennen, muß sie sie totalisieren. Um die Geschlossenheit weiblicher Unterdrückung zu verändern, muß sie sich perspektivieren. Die Frage ist, wie sie mit dieser Paradoxie lebt.

Mich interessiert, wie es der feministischen Theorie gelingt, zwischen dieser Statik in der Androzentrismuskritik und der Dynamik in der feministischen Konzeption zu vermitteln. Meine Frage zielt gleichsam auf die historischen Kategorien im feministischen Diskurs[2)]. Auf den Vorwurf, mit diesem Erkenntnisinteresse Vielfältigkeit zu einer neuen, falschen Einheit zu formieren, bin ich gefaßt. Ich halte jedoch ein Erkenntnisinteresse, das sich den Konvergenzpunkten des Kontingenten zuwendet, für notwendig. Es schult, Differenzen in ihrer Differenziertheit wahrnehmen und darstellen zu können. Nur so läßt sich angesichts der politischen Dimension unserer Theorie ein – wie auch immer gearteter – Diskurs über Vor- und Nachteile bestimmter Positionen führen.

Noch-Nicht-Gesagtes

Ein erster Zusammenhang lebt vom Bezug zur Kritischen Theorie der Frankfurter Schule (vgl. Kulke 1985; Beer 1987). Für diese Autorinnen erscheint die Kritische Theorie zunächst sympathisch in ihrem Anliegen, den Zusammenhang von Klassen- und Geschlechterunterdrückung mit der Entstehung einer spezifisch patriarchalen Rationalität als Merkmal abendländischer Kultur zu beschreiben (Beer 1985, S. 16). Sie lesen die geschlechtliche Differenz mitthematisiert, wenn auch nicht eindeutig als Thema. Ihr Interesse nährt sich darüber hinaus durch die Verheißung der Kritischen Theorie auf eine mögliche andere als die herrschende Vernunft. Sollte für diesen Vernunftbegriff das Erfahrungspotential von Frauen angesprochen werden? Alles in allem bietet sich die Kritische Theorie über ihre Beschreibung der sozio- und psychogenetischen Deformation im Verbund mit aufscheinenden Möglichkeiten der Widerständlichkeit dagegen an, um adäquatere Lebens- und Erkenntnischancen für Frauen und Menschen zu perspektivieren.
Dazu, so scheint es mir, kommen jedoch nur bestimmte „Ingredienzien" des aus verschiedenen Teiltheorien zusammengesetzten Gemenges „Kritische Theorie" in Betracht. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit wären da zu nennen: – die Maxime, ge-

genwärtige Seins- und Artikulationsformen seien Dokumente einer pathogenen Gesellschaft; – die Gleichsetzung von moderner Wissenschaft (als Ausgeburt moderner Rationalität) und Herrschaft; – das Objektivitätsverständnis des Historischen Materialismus; die gesellschaftssprengende Wirkung von Erkenntnis und Kritik; – der Anspruch auf eine mögliche andere Vernunft; – die zentrale Kategorie des „Anderen". Sie werden zunächst schonungslos – gemäß ihres eigenen Postulates – auf ihren Entstehungskontext überprüft. So treten die eingeschlechtlichen, weil männlich für menschliche setzenden Sockelannahmen der drei Referenzdenker Adorno, Horkheimer, Habermas zutage (vgl. Schmidt-Waldherr 1985, S. 51ff.; Kulke 1985, S. 66ff.).

Trotz Ablehnung und Distanzierung entfaltet sich der feministische Diskurs dann zwischen Horkheimers „Kritik der instrumentellen Vernunft" und Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns" als entziffernder, deutender, ideologiekritischer. Dabei ist charakteristisch, daß er als konstruktiver unter der Kritik bestehender Ansätze höchstens kurz einmal aufscheint: Der theoretische Nachweis der Unzulänglichkeit wirkt gleichzeitig darauf hin, gesellschaftliche Wirklichkeit und Widersprüchlichkeit künftig als Form, Produkt und Prozeß einer Geschlechter- und Klassenhierarchie zu erfassen. Erkenntniskritik in emanzipatorischer Absicht! Die Wahrheitsfrage der Erkenntniskritik bemißt sich dabei, ganz Horkheimerisch, nicht nach formalen Kriterien, sondern daran, inwieweit sie praktisch-politische Aufgaben zu lösen hilft. Ihre empirische Gültigkeit hängt an der Abschaffung der hierarchischen Geschlechterverhältnisse und der androzentrischen Durchformung unserer psychosozialen Verfaßtheit.[3)]

Die Autorinnen postulieren eine Erkenntniskritik, die nicht abgespalten ist von den materialen Momenten der Existenz, um das Problem zwischen statischer Androzentismusanalyse und Dynamik in der Feminismuskonzeption zu vermitteln sowie die Dialektik von Grenzen der Geschichte und grenzenloser Geschichte zu verdeutlichen. Die Frage ist, welche universalgeschichtliche Vorstellung dabei ihrem Denken zugrundeliegt. Ich möchte die These aufstellen, daß es der in der Kritischen Theorie zentrale Komplex des „Anderen" ist. Während jedoch für Adorno und Horkheimer der Begriff des Anderen für den Verlauf einer jeweiligen Geschichte vor allem beinhaltet, sie könnte auch noch anders, und zwar schlechter verlaufen, als jeweils zu vermuten wäre (Rademacher 1980, S. 41), bringen die Autorinnen die positive, die nicht destruktive Seite des Anderen ins Spiel. Dabei bleibt als Bedingung der Möglichkeit für das Andere der Rekurs auf Anthropologisches: auf das Grundaxiom, daß die Möglichkeit zu Vernunft mit jedem neugeborenen Menschen wieder eine Chance hat; daß die Menschen als interdependente Wesen auf Lernen angewiesen sind, um zu (über)leben. Im Hintergrund steht ein Bild von Menschen mit Hoffnungen auf Versöhnung und Freiheit. Sie sind unterirdisch, segmentiert präsent als nicht ganz vergessene Erfahrungen, die, der gesellschaftlichen Realität nahezu konträr gegenüberstehend, dennoch Anspruch auf Transzendenz und Wahrheit behalten.

Damit gewinnt das „Andere" im feministischen Diskurs eine utopische Schärfe. Es wird nicht in biologischen Polarisierungen und Komplementärbildern gedacht. Es ist als nicht-integrierte, unverbrauchte Ressource kategorial für Männer und Frauen![4)] Von diesem Anderen, dem „Mehr", welches als Substrat historischer Entwicklung auch da ist, haben wir – so die Autorin Gudrun-Axeli Knapp im Rekurs auf Michel Polany – ein „implizites Wissen", „ohne daß wir dieses Wissen in Worte fassen können" (Polany, zit. nach Knapp 1987, S. 266). Es konstituiert sich in einem Prozeß der „unterschwelligen Wahrnehmung" (ebd.). Der Funktion nach beinhaltet es Herrschaftsdynamisierendes und Herrschaftsstabilisierendes. Es gruppiert sich, im Bezug auf das Geschlechterverhältnis, um das, was gesellschaftlich und individuell, dem historischen Kontext entsprechend, an Frauen und ihrer Realität verdeckt

und funktionalisiert werden soll. „Frauen ‚wissen' (implizit), daß sie mehr/anders sind, mehr/anderes machen, mehr/anderes können als das, was ihnen gesellschaftlich als ihr ‚Sein', ihr ‚Tun', ihr ‚Vermögen' gespiegelt wird" (Knapp 1987, S. 267). Dieses Wissen kann einerseits dazu nutzen, Widerständlichkeiten zu entwickeln, kann einer der „inneren Kristallisationskerne von Autonomie" sein, andererseits kann es auch dazu dienen, den Status quo zu stützen, weil das Wissen um dieses Wissen als Selbstberuhigungsinstanz beim Arrangement mit den herrschenden Zuständen fungiert.

Als Sockelannahme wirkt hier prinzipiell, daß das Surplus bei den Frauen liegt und zwar aufgrund bestimmter sozio- und psychogenetischer Differenzierungsprozesse. Es wird aber noch einen Schritt weiter argumentiert: Während für Frauen dieses Wissen seinem Tendenzgehalt nach eher Indikator der Nicht-Subsumtion ist – der Begriff erhält in der Feinmechanik des Diskurses durch Analogisierung von „Nicht-Subsumtion" und „Freiheit" die Qualität von aktualisierbarer Freiheit – ist es für Männer Indikator der Subsumtion. Es trifft sie dabei doppelt hart. Sie leiden unter ihrer eigenen Zwangsherrschaft. (Was nicht heißen soll, daß Frauen nicht leiden, aber sie leiden halt anders der Form und der Funktion nach!) (vgl. Knapp 1987, S. 267).[5)]
Zunächst birgt die Gleichsetzung von „Nicht-Subsumption" und „Freiheit" erhebliche Schwierigkeiten. Darüber hinaus fließen unhinterfragt aktuelle Erfahrungen von Androzentrismus und Misogynie ein und geben sich als kategoriale Bezüge mit universeller Gültigkeit aus. Trotz dieser Kritik bleibt festzuhalten: Indem sich nun beide Geschlechter in einer erkenntnistheoretischen Doppelbewegung den stabilisierenden und transzendierenden Gehalten dieses Wissens, – sich der Widersprüchlichkeit der Sache selbst öffnen, erarbeiten sie sich individuell und als Geschlechtsgruppe einen Einblick in das Geschlechterverhältnis und ein Repertoire, mit dem sich die Arbeit am gesellschaftlichen Ganzen, d.h. historische Aktivität organisieren läßt. So wird das, was wir noch nicht in Worte fassen können, das Noch-nicht-Gesagte zur historischen Perspektive, die sich in ihren transzendierenden Momenten aus gegebenem Anlaß gegenwärtig Frauen verdankt. So heißt es, Ärmel aufkrempeln. Es gibt für Männer und Frauen viel und Unterschiedliches zu tun. Dabei sollen beide Geschlechter in und durch ihre historisch formierten Differenzen einer Vermittlung entgegenarbeiten. Die utopische Dimension liegt im Konsens. Das wird zwar nirgends explizit, ergibt sich aber deduktiv. Nur so läßt sich in diesem Modell die Möglichkeit formulieren, den unentfalteten Ausdruck gesellschaftlicher Utopie, der in der Abschaffung existierender, ungerechter Beziehungen von Mensch zu Mensch, vom Menschen zu sich selbst und zur außermenschlichen Natur liegt, zur Blüte zu bringen. Ich möchte diese Denkrichtung als ein Projekt beschreiben, daß dem Noch-nicht-Gesagten auf die Sprünge hilft. Es sympathiert hier mit der alten Hegel'schen Rahmenerzählung vom „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" und ihrer Verheißung auf „Emanzipation". Während jedoch traditionelle Emanzipationsbewegungen der Neuzeit bei der Formulierung ihrer allgemeinmenschlichen Forderungen nach Selbstbestimmung und Gerechtigkeit den androzentrischen Charakter der Gesellschaft unangetastet ließen (List 1984, S. 32), ja ihn sogar funktional benötigten, setzt der Feminismus genau dort an.

Abscheu vor dem Paradies

„Das Ende der Gewißheit" – „Abscheu vor dem Paradies" – mit diesen Titeln hat Christina Thürmer-Rohr ihre Essaysammlung „Vagabundinnen" versehen, mit der sie vor allem eines ins Bewußtsein rufen will: den Verzicht auf Kategorien wie „Zukunft", „Fortschritt" und die Verabschiedung vom Prinzip Hoffnung (Thürmer-Rohr 1987, S. 25). Das o.a. Bild vom guten, lernfähigen Menschen wird zerstört. Die

Kategorie der weiblichen Andersartigkeit wird nicht übernommen: Sie suggeriere, Frauen hätten sich ein Stück intakter Natur erhalten können. Männer wie Frauen setzen das tödliche Spiel am Abgrund täglich fort! Die Denkform, Frauen seien aufgrund ihrer Nicht-Subsumtion angesichts herrschender Verhältnisse unbefleckter, ist pure Ideologie. Konzepte, die Gegenwart als Schnittpunkte von Vergangenem und Zukünftigem entwerfen, entschärfen – so Thürmer-Rohr – die Bedeutung der Gegenwart. „Gegenwart ist die Strecke Zeit, die sich unserer Einwirkung noch nicht entzieht, in der wir Möglichkeiten haben" (1987, S. 30). Gegenwart ist dabei stets Ernstfall, keine Probeveranstaltung. Diese Vorstellung fordert die bedingungslose Präsenz, die sich einer Bedingung stellen muß: der Mittäterschaft. Feministisch interessant wird es dort, wo sie explizit die Mittäterschaft von Frauen betont: Sei es, daß sie mit gleichen Mitteln wie Männer dem Untergang entgegenarbeiten, sei es, daß sie Männer durch ihre Pflege und Fürsorge aufbereiten für kulturzerstörerische Maßnahmen.

In einem kompromißlosen Denkakt verwirft Christina Thürmer-Rohr hier die altbewährte Zeitordnungstriade Vergangenheit–Gegenwart–Zukunft und konzentriert sich auf die Gegenwart, eine Gegenwart allerdings mit Wissen um die Vergangenheit. Historische Kategorie ist vor dem Hintergrund vernichtender feministischer Kulturkritik einzig und allein die prozessuale Gegenwart als Chance zu individueller und kollektiver Produktivität, die sich ethisch am Prinzip der „Mittäterschaft" messen lassen muß. Der Gegenwart als Erfahrung bleiben die Dimensionen des Erinnerns und Erwartens, nur: Erinnern, Erfahren und Erwarten werden eins: Ver-gegenwartigung. Auch ihren Essays liegt darin eine, wenn auch schwache Hoffnung auf bessere Zeiten zugrunde. Die allerdings läßt sich nur in, durch und über eine präsente Gestaltung der Gegenwart verwirklichen, nicht durch eine zukünftige Gerichtetheit einer Handlung oder eines Gedankens. Nicht auf zu fernen Ländern in Zeit und Raum, sondern Aktivität jetzt für jetzt.

Diskurs der Differenz

Zentral für einen anderen Diskussionszusammenhang ist die Konstruktion des Weiblichen als Unaussprechbares und Unausgesprochenes. Demnach wissen wir über Weiblichkeit und Weiber nichts. Was wir wissen sind Urteile, Imaginationen. Um uns uns und ihnen zu nähern, müssen wir die Ausfälle der herrschenden Kultur, ihre Ordnung, ihre Funktionsweise unter die Lupe nehmen. So soll es gelingen, den Fallstricken wesensmäßiger Zuschreibungen zu entgehen, die als Charakteristikum androzentrischer Weiblichkeitsbestimmungen identifiziert wurden. Zum anderen scheint, trotz nahezu kompletter Monopolisierung des Männlichen, Geschichte, Gegenwart und Zukunft eines Weiblichen als wirkungsvoll herausstellbar. Dabei ist nur eines sicher: Weiblichkeit ist nichts biologisches, sondern etwas soziales.

Bei allen schönen Aussichten angesichts dieses „offenen Entwurfes" frage ich mich: Wie es zur Sprache bringen bei der Isomorphie unserer abendländischen logozentrischen Denk-, Sprach-, Verkehrsformen, in denen nur er den Status des Subjekts gewinnt und sie Objekt bleibt? Eva Meyer, die zusammen mit Friederike Hassauer Vermittlerinnenfunktion für diese, dem französischen Strukturalismus entstammende Richtung einnimmt, empfiehlt methodisch die Verschränkung der Abwesenheit des Weiblichen mit seiner Anwesenheit in männlichen Phantasien (Meyer 1985, S. 13). Auf meine immer noch bohrende Frage nach Umsetzbarkeit in forschungs-, darstellungs- und auch lebenstechnische Praxis spricht sie von „Distanz" als „kalkulierte Reserve", die es zu wahren gilt. Methodisch heißt dies, Zuschreibungen immer wieder zurückzuweisen, „jede Bedeutung, die sich herstellt, erneut zu bearbeiten, noch bevor sie auf ihrem Sinn bestehen könnte" (Meyer 1985, S. 13). Sie verlangt „Mehr-

deutigkeit" als das Element, „worin das Denken sich bewegen muß, um ein strenges zu sein" (Heidegger, zit. nach Meyer 1985, S. 18). Demnach kann kein Gedachtes je als absolut eindeutig begriffen werden, genauso wie es nicht „den Menschen", sondern immer nur Frauen und Männer gegeben hat.

Also gewinnt hier, so meine These, das anthropologische Wesensmerkmal der sexuellen Differenz Prägnanz für unsere gesamte Selbst- und Welterschließung sowie -darstellung: Differenz im Sinne einer nichtidentischen Identität, als prinzipielle, zirkulierende Unbestimmtheit und Mehrsprachigkeit. Sexuelle Differenz wird hier fast zu einer historischen Kategorie – fast, weil ihr im Blick auf die anthropologische Dimension der Zeitkoeffizient fehlt[6]. Dennoch: Sie ist mehr als alles andere in der Lage, Sprechen, Handeln und Verhalten nachhaltig zu dynamisieren und zu perspektivieren. – Aber, so mein Einwand: Es wird wichtig sein, Hilfsmittel und Wege zu erfinden, diesen Differenzen gerecht zu werden, ohne sie wieder einen Hierarchisierungen, Einheiten, Oppositionen zu unterwerfen! Vorstellbar erscheint dies idealiter über eine Ablösung der Identitätslogik und die Investitur einer neuen Denk- und Sprachpraxis der Diskontinuitäten, Pluralitäten und Prozesse. Und es geht über die Neufassung des Vernunftbegriffes: In seiner bisherigen, eingeschlechtlichen Verfassung entlarvt (vgl. Conrad, Konnertz 1986, Vorwort), gilt er nicht mehr als universelles Prinzip von Wissen, sondern als eine historisch ausgewiesene Form von Rationalität mit Hang zu Totalität und Beherrschung. Seine Wirkungskraft optimiert sich nicht zuletzt durch die funktionale Abwertung und Zuordnung des Sinnlichen, Körperlichen zum Naturhaft-Weiblichen. Vernunft als Form, Ausdruck, Ergebnis und Prozeß historischer Dynamik wirkt in diesem Konzept nicht als „materiale Erst- oder Letztinstanz" denn als bloße „Anspruchsinstanz", sondern als ein „Vermögen der Übergänge" (Welsch 1987, S. 141), der Abschattungen, Gegenzeichnungen, Absetzungen ohne richterliche Geste. Es umfaßt dabei gleichzeitig kognitive, emotionale, affektive, ästhetische Valenzen. Dazu benötigen wir Frauen eine andere Diskurspraxis als einzige – wenn nicht die einzige subversive? – Praxis. Diese andere, der grundlegenden Differenz des Menschlichen verpflichtete Diskurspraxis avanciert hier zur historischen Kategorie. Ich stelle mir dazu ein „Denken der Schonung oder der Demut" (Virilio 1987, S. 158) vor, das sich der Ordnungsgewalt tradierten Denkens bewußt ist, „die irreversibel durch jedes Wort in das Sein einen Riß schneidet" (Rötzner 1987, S. 20). Nun wird auch die feministische Diskurstheorie nicht das grundlegende Problem lösen können, daß jede Form von Bezeichnung einen Akt der Beschneidung und der Herrschaft darstellt. Aber, verstehe ich diesen Vorschlag richtig, geht es um eine Benennung- und Erfahrungspraxis, die sich um Heterogenes, Vielfältiges dreht und versucht, gegenüber eigenen wie fremden Übergriffen auf der Hut zu sein, um den Schaden möglichst gering zu halten.

Auch hier wird mit der Denkfigur des „Anderen" zwischen der Statik der Androzentrismusanalyse und der Dynamik der Feminismuskonzeption vermittelt. Nur geht es nicht darum, bestehende Denksysteme auszubauen oder in kritischer Geste anzugreifen, um so einer adäquateren Erfassung der Realität zuzuarbeiten. Es geht um einen generellen Wechsel des Blicks, um den identifizierenden Strategien des Denkens des Gleichen zu entgehen und den unsteten Ort des Weiblichen aufzufinden. Ein Denken, das dem Look ausweicht (Marcel Duchamp). Die Autorinnen behandeln Diskurse nicht als Überbauphänomene. Sie haben materielle Signifikanz mit geschichtsbildender Kraft. „Falls wir uns weiterhin in der gleichen Sprache sprechen, werden wir die gleiche Geschichte reproduzieren . . ." (Irigaray 1979, S. 211). Dieses Grundaxiom gehört zweifellos zu den unhinterfragten Voraussetzungen als Erbe der Semiotik (Runte 1977, S. 16).

Ich erkenne an, daß hier das Geschlechterverhältnis nicht auf eine neue Einheit verpflichtet wird, gemeinsam das Unaussprechbare und Unausgesprochene zu formu-

lieren (s.o.). Hier liegt die Utopie nicht im Konsens der Geschlechter. Sie liegt in der Anerkennung der Differenzen in ihrer Schärfe und Überwindbarkeit. Sie liegt in einer prinzipiellen konflikthaften Pluralität von Männern und Frauen. So wird eine unterschiedlose Angleichung beider vermieden. Utopie liegt im Dissens zwischen Frauen und Männern, zwischen Feminität und Masculinität. Weiblichkeit als Imaginäres (und als immer Subversives?) kann sich nur so hervorbringen, nicht gänzlich jenseits und nicht in Abhängigkeit vom Männlichen. Beide Geschlechter begeben sich in ihrer Differenz in die Zirkulation eines unsteten, ausstreuenden Diskurses, der sich dem Ungedachten und Undenkbaren im Denken selber widmet.[7)]

Bei allem Entgegenkommen fehlt mir in der diskurstheoretischen Konzeption der Machtfaktor, der dadurch, daß er nicht Thema wird, auch nicht unbedingt verschwindet! Die hier vorgestellte Richtung fasziniert mit ihrem emphatischen Entwurf, aber, so frage ich, in welcher Form ist sie konkretisierbar? (vgl. a. Hassauer 1986, S. 109). So bleibt Kritik am Eklektizismus der Konzepte. Dem lauten Angriff auf das logozentrische und phallokratische Verhältnis zur Theorie steht eine merkliche Zurückhaltung bei der Überprüfung ihres eigenen, von eben jener Tradition geprägten Interpretationsrahmens gegenüber. Der offene Entwurf verlangt, Feminität nicht normativ zu setzen, sondern als das „Andere" offenzuhalten. Gleichzeitig wird jedoch hier das Weibliche doch wieder in Abhängigkeit von Geschlechtserfahrung und Anatomie beschrieben und mit Kriterien des als Ideologie verworfenen Natürlich-Sinnlichen – dann allerdings positiv aufgeladen – konkretisiert. Einerseits gewinnt Weiblichkeit eher funktionale Qualität, losgelöst von biologischer Geschlechtsidentität, andererseits wird sie wieder in Abhängigkeit von weiblicher Körpererfahrung beschrieben. Vorsicht vor einer allzu leichtfertigen Übernahme dieser Modelle, die deren unbestreitbare Produktivität zu einer bloßen Diskursattitüde gerinnen läßt, welche eigene Unsicherheit legitimieren hilft (Hassauer 1986). Dennoch sind die Konzepte französischer Provenienz produktiv. Das Spannende liegt darin, daß sie uns auffordern, uns, unser Denken und Sprechen hinter uns zu lassen, um Beschreibungsformen für das Geschlechterverhältnis zu finden. Sie stehen für die Möglichkeit, aus den Ghettos der Definition auszubrechen. Sie fordern uns dabei in hochgradiger geistiger und poetischer Flexibilität. Problematisch daran ist, daß sie suggerieren, diese Transzendenz sei wirklich erreichbar. Jede, die versucht, dieses gedankliche Abenteurertum konsequent zu leben, wird – und da spreche ich aus schmerzhafter Erfahrung – in der Sprachlosigkeit und im Unverständnis enden. Wir müssen diesen Ansatz werten als das, was er ist: als Postulat, als Möglichkeit, als Weg. Er sensibilisiert für kulturelle Ordnungen. Mit ihm kann man Feminität und Masculinität in ihrer historischen Verwiesenheit fassen und sich bemühen, sie jenseits bestehender Denksysteme zu beschreiben. Dabei gilt der Vielheit konfligierender, instabiler, diskontinuierlicher Wissensformen der Geschlechter von sich, von einander und von der außermenschlichen Natur der Vorzug. Wenn nicht Luce Irigaray, die maßgeblich für diese Richtung verantwortlich zeichnet, zweifeln ließe.

Suche nach dem Absoluten

Verwundert vernimmt man in ihren jüngeren Arbeiten die Forderung nach einem Gott für das Weibliche. Erschrocken vernimmt man die Ersetzung aller Rahmenerzählungen[8)] der Moderne durch eine vormoderne: der Erzählung von Gott: „Ein Gott, der uns in unserem Werden unterstützt und leitet. Der unsere Grenzen als Frauen – und unser Verhältnis zum Unendlichen *in einem Rahmen hält*" (Irigaray 1985, S. 35; Hervorhg. von mir). Die fixe Idee einer unzerstörten Wahrheit, Ganzheit, Unmittelbarkeit inmitten monopolisierter Männlichkeit führt Irigaray weit zurück, läßt sie bei Mysterikerinnen und Matriarchalem (1985, S. 32) anklopfen. Diese Aktualisierung des Göttlichen als Garantie des Unendlichen ist Form und Produkt

eines Denkens, das hinter seine einstmals aufgestellten Postulate zurückfällt. Die Idee des Göttlichen, so meine These, ist Begleiterscheinung eines Denkens, das in Auseinandersetzung mit der Hegelianischen Subjektkonstruktion diese nicht etwa kritisiert, um sie bei der Suche nach weiblichen Identitätskonzepten hinter sich zu lassen, sondern um es ihr gleichzumachen. Sollte Irigaray der Faszination des Logozentrischen erlegen sein? Denn sie übernimmt für eine mögliche weibliche Subjektkonstruktion das zuvor als Ideologie und Verzerrung entlarvte männliche Modell. Dreh- und Angelpunkt der Rede ist, im Rekurs auf Hegel, die dialektische Fassung des Geschlechterverhältnisses: als liebende Vereinigung zweier, die, zu sich gefunden, sich nun gegenüberstehen. Das setzt voraus, daß das männliche Geschlecht die Usurpation des Weiblichen aufgibt, sich in seiner Geschlechtlichkeit und Endlichkeit zu begreifen lernt, während das Weibliche an und für sich wird, in sich eins. „Gäbe es eine deutlichere Distanzierung von ihren früheren Aufsätzen, die sie unter dem Titel ‚Das Geschlecht, das nicht eins ist', zusammenfaßte?" fragt Astrid Deunber-Mankowsky zu Recht (Deubner-Mankowsky 1986, S. 71). Sollten sich, das kommt noch dazu, Männer der Endlichkeit bewußt werden, so gilt anscheinend für Frauen das Gegenteil. Sie brauchen einen Horizont, einen Gott für das Weibliche, um zu werden und die Unendlichkeit zu spüren.

Warum? Weil es immer schon so war (sic! Irigaray 1985, S. 31); weil man sonst nicht werden kann; weil Männer auch einen hatten; weil wir als Frauen sonst nicht die Unendlichkeit berühren können (hier werden die Mysterikerinnen als Vorbild bemüht); kurz: weil wir ohne Gott keine historische Perspektive entwickeln können. Über eine unhistorische Argumentation zur historischen Perspektive!

Der Hinweis auf kritische Selbstreferenz (Irigaray 1985, S. 31) bei der Subjektwerdung wirkt blaß und die Warnung vor neuer Mythenbildung gerinnt angesichts der Gottesidee zum Lippenbekenntnis. Ihrer eigenen Rede nicht mehr vertrauend, schwört Irigaray auch dem ethischen Prinzip der offenen Diskurse ab. Da sie Fusion-Konfusion, Zwietracht und Uneinigkeit bei der Suche nach dem Absoluten wittert (1985, S. 32), setzt sie Gott als regulative Idee und solidarisierendes Moment für die Kommunikationsgemeinschaft Frauen. Gott als „das objektive Ziel, das den Ort der Erfüllung unserer Subjektivität in sich bewahrt" (1985, S. 32) ist inhaltlich nicht über männliche Modelle imaginiert, sondern als Wert für Frauen und als Wert, der von ihnen ausgeht. So wie das weibliche Begehren, ablesbar an den Formen der weiblichen Geschlechtsorgane, unabgeschlossen und uneindeutig ist, ist auch das einheitsstiftende Gottesprinzip uneindeutig, unabgeschlossen. Ist es den weiblichen Geschlechtsorganen nachgebildet? Auf jeden Fall ist es weiblich und wird tatsächlich nicht über männliche Modelle imaginiert – und das ist ja schon mal was![9] Besonders tragisch finde ich, daß die prinzipielle Offenheit des Weiblichen – und diesem Entwurf verdanken die früheren Ansätze Irigarays ihre erkenntnissprengende Kraft – wieder in genau den Rahmen gezwängt werden, aus dem sie sie zuvor zu befreien suchte. Das Unaufhörliche, Uneindeutige des Weiblichen wird vorweggedacht, noch ehe es entstehen konnte. Und es wird mit Gott als regulativer Perspektive zu einem normativen Identitätspaket ausformuliert, obwohl wir schon seit Jahren wissen, daß die Vorstellung von „Identität" der Komplexität und Prozessualität menschlicher Subjektwerdung in keinem Fall entspricht. Heimlich, still und leise schleicht sich im übrigen das Denkmodell der Identitätslogik wieder in den Diskurs. Und auch daran läßt der Diskurs keinen Zweifel – es handelt sich um einen Gott. Warum nicht viele, mehrere, die in mehreren Sprachen den Frauen sprechen und der Mehrdeutigkeit des Weiblichen entsprechen? Nein: „Nur ein Gott kann uns retten und schützen" (Irigaray 1985, S. 35).

Die Suche nach der Perspektive geschieht in der paradiesischen Abgeschiedenheit eines einheitsstiftenden Gottesprinzips. Fortschritt als Rückschritt hinter das Ge-

dankenrepertoire, das die bürgerliche Gesellschaft zur Befreiung aus dem mittelalterlichen Ordnungsgefüge erarbeitete und das gleichzeitig die Grundlage aller modernen Emanzipationsbewegungen, einschließlich der Frauenbewegung bildete.

Epilog: Nach vorn!

Mein Erkenntnisinteresse erwies sich als produktiv. Die Paradoxie zwischen universalistischer Androzentrismusanalyse und dynamischer Feminismuskonzeption wurde bei allen Autorinnen fruchtbar und vielfältig umgesetzt. Sie formulierten Ansätze, die die negativen Spuren des abendländichen, männlichen, weißen, bürgerlichen Denkens und Handelns im Kern zu überwinden helfen. Sie wissen, daß wir im Blick auf die gegenwärtigen unzumutbaren Lebensverhältnisse utopische Vorstellungen vom Anderssein der Menschen erarbeiten und umsetzen müssen. Für diese Perspektivierung haben alle die Bedeutung historischer Erinnerungsleistung erkannt und alle sehen, daß wir adäquatere Prinzipien der Zeiterfahrung benötigen. Die Erschließung anderer, dringend benötigter Sinngehalte geschieht bei den einen vor dem Hintergrund weiblicher Erfahrung über die Frage nach der Sprengkraft des Noch-Nicht-Gesagten, bei den anderen über den Kampf, das Unaussprechbare und Unausgesprochene zu artikulieren. Das „Andere" in der Vergangenheit/der Vergangenheit bietet dabei Erfahrungspotential, läßt Hoffnungsschimmer aufleuchten und bildet angesichts der drückenden Androzentrismuserfahrung mit der utopischen Dimension des Feminismus ein vertrauenerweckendes Bündnis. Christina Thürmer-Rohr kündigt dieses Bündnis, weil sie ablenkende Einflüsse in einer Zukunftsorientierung wittert. Mit ihrer Markierung der Gegenwart – des Hier und Jetzt, allerdings auch dieses mit dem Erfahrungspotential der Vergangenheit gewürzt – entfernt sie sich am weitesten von tradierten geschichtstheoretischen Deutungsmustern.[10)]

Wäre da nicht Luce Irigaray, die an den Rändern des feministischen Diskurses auf „Göttliche Frauen" stößt, sie als säkularisiertes Gottesprinzip für das Weibliche einsetzt und als konsensstiftende Perspektive inauguriert. Individuelle wie kollektive Orientierung über eine neue (alte) Theologie!

Anmerkungen

1) Historische Kategorien sind Antworten auf die Frage, welche Prinzipien die Zeiterfahrung als Geschichte erfahrbar, erkennbar, erforschbar, darstellbar und brauchbar (im Kontext menschlicher Daseinsorientierung) machen. In diesem Aufsatz werde ich nur eine Auswahl vorstellen können. Die oberste Historische Kategorie feministischer Erkenntnis- und Veränderungsarbeit ist natürlich „das Geschlecht"!

2) Theoretisch Eindeutiges ist nicht ohne weiteres festzumachen, weil sich – wie Florien Rötzner allgemein für die heutige Theorie-Szene konstatiert – Motive des Denkens mit Interessen auf dem Hintergrund verschiedener Traditionen vermischen, die noch vor einigen Jahren deutlich an politische Inhalte gebunden waren (Rötzner 1987, S. 17). Zwar gibt es eine eindeutige politische Signatur: die nachandrozentrische Gesellschaft. Der Weg dahin und ihre konkrete Gestaltung unterliegt jedoch keinem Konsens, sondern der filigranen Heterogenität einer Bewegung. Hinzu kommt, daß in dieser Diskussion nicht nur feministisch geredet wird, sondern die einzelnen Positionen von individuellen wie gruppenspezifischen Vorlieben, alltags- und berufspraktischen Erfahrungen, parteipolitischen Vorgaben, situativen Momenten . . . durchdrungen sind, die es ebenfalls zu berücksichtigen gilt.

3) Oder wie es Horkheimer, allerdings ohne Berücksichtigung des Geschlechterverhältnisses, formuliert: Sie hängt an der „Herstellung eines gesellschaftlichen Zustandes, in dem der eine dem anderen nicht zum Mittel wird" (Horkheimer 1986, S. 34).

4) *Im virilen Selbstverständnis gerinnt dieses „Andere" zu einer Ordnungskategorie, in der sich Wunschbilder beschwören oder Realerfahrungen verarbeiten lassen, z.B. Habermas: „Im übrigen verfügen die Frauen aus dem historischen Erbe der geschlechtlichen Arbeitsteilung . . . – über Kontrasttugenden, über ein zur Männerwelt komplementäres, der einseitig rationalisierten Alltagspraxis entgegengesetztes Wertregister" (Habermas 1982, S. 579). Oder: „das weithin Vieldeutige bleibt übrig, das gärend halb-entschiedene, falsch-entschiedene, unentschiedene Durcheinander und Ineinander am Weib, wie die bisherige Gesellschaft in eine kommende einliefert", sieht Bloch (1979, S. 695). Und zwei Seiten weiter: „Das real Mögliche ist am Weib ungestalteter als am Mann, doch auch seit alters her, in allen Traumbildern weiblicher Vollendung, als verheißungsvoller intendiert; es greift stärker in fundierte Phantasie." Ganz zu schweigen von Roger Garaudy und seiner „Feminisierung der Gesellschaft" (Garaudy 1982).*

5) *Folgend die Textstelle, auf die ich mich beziehe: „Während aber für Frauen dieses Wissen seinem Tendenzgehalt nach eher Indikator der Nichtsubsumption unter sexistische Verhältnisse ist und ihnen, auch wenn es sie ins Ungewisse entläßt, den Rücken stärkt, ist es für Männer aus zwei Gründen schwerer, die impliziten Einsichten zu Bewußtsein kommen zu lassen: Soweit es ihre vom Männlichkeitsmythos abweichende Bedürfnisse betrifft, stoßen sie in sich selbst und in der Gesellschaft auf ausgeprägte Tabus und Schranken. Auch das Zur-Kenntnis-Nehmen dessen, was sie schon lange ahnen (und ausnutzen): die Stärke von Frauen – löst Angst aus. Sie könnte sich als Indikator ihrer Abhängigkeit erweisen, die einzugestehen schwer ist" (Knapp 1987, S. 267 f.).*

6) *Ich danke Herrn Jörn Rüsen für diese Anmerkung zum Problem Geschlecht als historische Kategorie.*

7) *Hier bestünden dann auch Möglichkeiten für Männer, sich neu zu entwerfen.*

8) *Der Begriff der Rahmenerzählung stammt von dem französischen Philosophen Lyotard: Unser Wahrnehmungs- und Deutungsverhalten strebt formalinhaltlich nach Einheit und Konsens. Diese Eindeutigkeit wird erreicht durch den Rekurs auf „grands recits", Rahmenerzählungen, als gleichsam archimedischer Punkt, derer, nach Lyotard, drei für unser heutiges Sinnverstehen wichtig sind: die Emanzipation der Menschheit, die Teleologie des Geistes, die Hermeneutik des Sinns (nach Welsch 1987, S. 116). Diese Rahmenerzählungen als Repräsentationen der modernen abendländischen Weltsicht und als regulative Idee eines Konsenses haben abgewirtschaftet. Es kann nun aber nicht darum gehen, sich der Geschlossenheit neuer Erzählungen zu verpflichten, sondern strukturell den Blick zu wechseln, nicht Einheit und Konsens, sondern Differenz und Dissens zu privilegieren, vgl. Lyotard 1982, S. 131 – 142; Derrida 1986, S. 41 ff.*

9) *Die Feinmechanik des Diskurses suggeriert mir, daß ich das Weibliche des Gottesprinzips in seiner Nähe zu den vier Elementen zu suchen habe (Irigaray 1985, S. 29). Die Rückwendung zum Kosmischen dient dazu, mehr zur Frau zu werden, uns in unsere aquatischen, himmlischen, solaren oder vulkanen Leidenschaften zu transzendieren.*

10) *Sie zielt jedoch am unmittelbarsten auf Veränderung!*

Literatur

BEER, Ursula: Einleitung; „Herrschaft über Natur und Menschen" als Gegenstand feministischer Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik, in: U. Beer (Hrsg.), Klasse Geschlecht, Bielefeld 1987, S. 1–24

BLOCH, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1979

BOVENSCHEN, Silvia: Die imaginierte Weiblichkeit, Frankfurt 1980

CIXOUS, Helene: Schreiben, Feminität, Veränderung, in: Alternative Heft 108/109, 1976, S. 134–147

CONRAD, Judith/KONNERTZ, Ursula (Hrsg.): Weiblichkeit in der Moderne, Tübingen 1986

DERRIDA, Jaques: Positionen, Graz/Wien 1986

DEUBNER-MANKOWSKY, Astrid: Von neuen Welten und weiblichen Göttern, in: J. Conrad, U. Konnertz, a.a.O., S. 62–75

EIBELMAYR, Silvia/EXPORT, Valie/PRISCHEL-MAIER, Monika (Hrsg.): Kunst mit Eigen-Sinn, Wien/München 1985

GARAUDY, Roger: Der letzte Ausweg, Feminisierung der Gesellschaft, Olten und Freiburg 1982

HABERMAS, Jürgen: Theorie des Kommunikativen Handelns, Bd. II, Frankfurt 1982

HASSAUER, Friederike: Ist die Frau ein Mensch? in: Der Monat, 2 (1982), S. 84–89

DIES.: Die Menschwerdung der Frau, in: S. Eiblmayr/V. Export/M. Prischl-Maier a.a.O. S. 57–61

DIES.: Kunst der Entgrenzung, in: F. Hassauer/P. Roos a.a.O., S. 109–114

HASSAUER, Friederike/ROOS, Peter (Hrsg.): Die Frauen mit Flügeln, die Männer mit Blei?, Siegen 1986

HORKHEIMER, Max: Zum Begriff der Vernunft, in: M. Horkheimer: Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt 1986, S. 23–35

IRIGARAY, Luce: Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin 1979

DIES.: Göttliche Frauen, in: S. Eiblmayr/V. Export/M. Prischl-Maier, a.a.O., S. 29–38

KNAPP, Gudrun-Axeli: Arbeitsteilung und Sozialisation, in: U. Beer, a.a.O., S. 236–274

KULKE, Christine (Hrsg.): Rationalität und sinnliche Vernunft, Berlin 1985

DIES.: Von der instrumentellen zur kommunikativen Rationalität patriarchalischer Herrschaft, in: Chr. Kulke, a.a.O., S. 55–70

LIST, Elisabeth: Patriarchen und Pioniere: Helden im Wissenschaftsspiel, in: B. Schaeffer-Hegel/B. Wartmann (Hrsg.), a.a.O., S. 14–36

MEYER, Eva: Distanz. Eine kalkulierte Reserve, in: S. Eiblmayr/V. Export/M. Prischl-Maier, a.a.O., S. 12–18

RADEMACHER, Hans: Kritische Theorie und Geschichte, in: J. Rüsen/H. Süssmuth, a.a.O., S. 34–59

RÖTZNER, Florian: Französische Philosophen im Gespräch, München 1987

RUNTE, Annette: Lippenblütlerinnen unter dem Gesetz – Über feministische Diskurse in Frankreich, in: Die Schwarze Botin 1977, S. 35–42

SARTRE, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, Hamburg 1952

SCHAEFFER-HEGEL, Barbara/WARTMANN, Brigitte (Hrsg.): Mythos Frau, Berlin 1984

SCHMIDT-WALDHERR, Hiltraud: Die „Entbindung der Vernunft"? Zur Habermas'schen „Theorie des Kommunikativen Handelns", in Chr. Kulke, a.a.O., S. 45–54

THÜRMER-Rohr, Christina: Vagabundinnen, Berlin 1987

VIRILIO, Paul: s. seinen Beitrag in: F. Rötzner, a.a.O., S. 147–159

WELSCH, Wolfgang: Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwärtigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die „Postmoderne", in: Philosophisches Jahrbuch, 94. Jg. (1987), 1. Halbbd., S. 111–141

Susanne Kappeler

Vom Opfer zur Freiheitskämpferin: Gedanken zur Mittäterschaftsthese

Als Feministin aus dem englischen Sprachraum begegne ich der Mittäterschaftsthese sowie der Diskussion, die sich in der BRD um sie gebildet hat, als Außenstehende. Vor einem Jahr las ich das Buch einer mir unbekannten Autorin, Christina Thürmer-Rohrs *Vagabundinnen*. Dabei fiel mir das Kapitel „Aus der Täuschung in die Ent-Täuschung: Zur Mittäterschaft der Frauen" besonders auf. Es stellte, wie mir schien, die komplexe Frage der *Verantwortung* oder *Mitverantwortung* der Frauen am Weltgeschehen und am Tun der Männer, vor allem in der heutigen Zeit, jedoch im absolut klargestellten Rahmen einer Patriarchatsanalyse, die die erste Verantwortung für den Zustand der Welt, der Gesellschaft und der Kultur, sowie für die Unterdrückung der Frauen bei der kollektiven Vorherrschaft der Männer sieht. Während mir das Problem der Verantwortung innerhalb des dominierten und beschränkten Handlungsraums der Frauen bekannt war, aus der Praxis wie auch der Theorie des anglo-amerikanischen Feminismus, so schienen mir Begriffssprache und Ansatz fremd und neu, und ich fragte mich, wie sie wohl in die englische feministische Theoriesprache hineinpassen würden. Ich werde mich dazu später äußern. Ein paar wenige Rezensionen aus der west-deutschen Presse machten mich auf eine Kontroverse um den Begriff der „Mittäterschaft" aufmerksam, sowie auf den bestehenden Zusammenhang einer langjährigen Debatte um die „Opfer-Täter-These". Im April 1988 nahm ich dann an der Tagung zur „Mittäterschaft von Frauen" in Berlin teil, die mit einem Round-table-Gespräch unter mehreren feministischen Autorinnen zum Thema „Mittäterschaft und Sozialcharakter" abschloß. Ich möchte mich dazu sozusagen als verspätete und eben etwas außenstehende Gesprächspartnerin äußern.

Meine Bemerkungen zum gemeinsamen Gespräch beziehen sich zum ersten auf die Punkte, wo scheinbar identische Begriffe – Worte – unterschiedliche Bedeutungen, Inhalte und Auffassungen bergen, d.h. unterschiedlich gebraucht werden und somit der Verständigung Hindernisse bieten. Im Mittelpunkt steht die These der Mittäterschaft der Frauen, zu deren Erläuterung und Präzisierung das Round-table-Gespräch einlud. Ihr zugehörig ist der Begriff des Sozialcharakters der Frau sowie dessen Funktionalisierung für die Interessen der Männergesellschaft – oder genauer, wie Christina Thürmer-Rohr sagt, „der Zusammenhang der Prägungen des Sozialcharakters der Frau mit dem Mittäterschaftsproblem" (im 19. Jhdt. sowie der Gegenwart). Hier – bei den Begriffen – lauern auch die ersten Mißverständnisse oder Verständigungsschwierigkeiten, teilweise schon aus der Rezeption des Buches *Vagabundinnen* bekannt.

Wer ist der Täter?

Obwohl Thürmer-Rohr mehrfach präzisiert, die Fassung des Konzeptes der „Mittäterschaft" sei spezifisch darauf angelegt, die Verstrickung der Frauen „Mit dem Täter"/den Tätern/den Männern auszuleuchten – insbesondere wie diese durch die Konstruktion des weiblichen Sozialcharakters gefordert wird – und erst in zweiter Linie auf eine „Mittäterinnen-schaft" der Frauen, so scheint sich gerade diese zweite Interpretation, oft losgelöst von der „Verstrickung mit-dem-Täter", als Hauptschwerpunkt durchzusetzen. Das heißt, die Wurzel „Täter" wird auf die Frauen statt auf die Männer bezogen. Fragen der Gesprächspartnerinnen kreisen demnach um die *Täterschaft von Frauen*: „absichtsvolles Tun" (Karin Hausen), „Tun" oder „Las-

sen" (Christine Holzkamp, Ute Gerhard), sowie das Ausbrechen, Aussteigen, Widerstandleisten von Frauen, das Sich-Wehren gegen den Sozialcharakter oder gar das Umbauen von ihm (Holzkamp, Marlis Gerhard, Veronika Bennholdt-Thomsen, Gisela Breitling). Die Fragestellungen beginnen mit einem entweder/oder: Tun oder Lassen, Mitmachen oder Aussteigen, Mittun oder Widerstand leisten, und führen dann bei einigen zum sowohl-als-auch von beidem: Opfer und Täter-sein zugleich (CH, VBT, Sigrid Weigel); Widersprüchlichkeit; Ambivalenz. Letzteres jedoch weniger als Auflösung der binären Opposition, vielmehr als schlichte Synthese.
Karin Hausen formuliert ihre Kritik als spezifisch dem *Begriff* der „Mittäterschaft", nicht der These selbst geltend, was auch in den Diskussionen der Tagung und in Rezensionen mehrfach verlautbart wurde. Hinter der Begriffskritik muß sich jedoch mehr verbergen: Ambivalenz gegenüber der These oder deren theoretischen Ansatz. Der Begriff ist ja nur ein Stichwort, ein kurzfassender Name für einen ausführlich angelegten theoretischen Ansatz, dem die eigentliche kritische Auseinandersetzung gebührt. In der Kritik am Begriff kristallisieren sich jedoch die Ambivalenzen heraus.

Was sind die Taten?

Die versteckte Problematik betrifft Tun, Handeln, Handlungen, Taten, angesprochen im Begriff der Mittäterschaft und in der Kritik auf Frauen bezogen, als wären Frauen frei und autonom Handelnde. Auf der Begriffsebene drängen sich zudem implizierte „Gegenteile" wie Nicht-Tun, Lassen, Passiv-Sein auf, was die Diskussion denn auch zentriert um den Begriff „Aktiv-Sein" (Maya Nadig), der wiederum aus der binären Zuschreibung des Sozialcharakters (männlich = aktiv, weiblich = passiv) hervorgeht. Die These der Mittäterschaft wird sozusagen „gynozentrisch" und aus dem bestehenden Sozialcharakter heraus gelesen. „Wir sind ja nicht nur das, was das Leben (das *Leben?* S.K.) aus uns gemacht hat, sondern zunehmend mehr das, was wir aus dem Leben und uns machen" (CH). Der Rahmen weiblichen Handelns, die „Mittäterschaft", verschwindet dabei aus dem Blickfeld.
Bezieht sich laut Thürmer-Rohr die „Tat" der Mittäterschaft vielmehr auf männliches Tun, so kann es sich auch hier weniger um einzelne Taten oder Handlungen von Männern handeln, bei denen Frauen mittun oder eben nicht. Wie Maya Nadig es einmal schön formuliert, geht es bei der „Täterschaft" um das „System, das (den Frauen) übelwill". Ein Verständnis der Geschichte des Patriarchats wird also vorausgesetzt: das System, das wir haben, ist Resultat der kollektiven „Täterschaft" der Männer. Diese „Täterschaft" ist alles, was zur Ermöglichung und Erhaltung des Systems männlicher Vorherrschaft beiträgt, welches den Frauen „übelwill", sie unterordnet, unterdrückt und ausbeutet, sowie alles andere, was dieses System ermöglicht und unternimmt, so z.B. die Zerstörung des Planeten. Die Teilnahme oder Teilhabe der Frauen an dieser „Täterschaft" und diesem System – das bei der Täterschaft Mit-Dabeisein – ist ebenfalls weniger eine Frage einzelner Taten oder Handlungen von Frauen, als deren Konsequenzen in bezug auf das System. Mittäterschaft – die Teilhabe der Frauen an einem System, das gegen die Interessen der Frauen wirkt – bezieht sich auf die Tragweite von Handlung und Tat über deren naheliegenden Zweck oder Absicht hinaus: d.h. auf die weiteren politischen Zusammenhänge und Konsequenzen individuellen gesellschaftlichen Handelns. Es kann somit auch kaum von Schuldanklage (MN) oder Verurteilung (KH) oder Intentionalität (KH, VBT) die Rede sein, durch die das Opfer gleichzeitig zur Täterin oder Mittäterin würde.

Vielmehr gilt es, die Komplexität einzelnen Handelns auf verschiedenen Ebenen zu interpretieren, sowohl in der wissenschaftlichen Analyse wie auch in der von Veronika Bennholdt-Thomsen und Maya Nadig angesprochenen (politischen) Bewußtwerdung der einzelnen Frau, „in dieser Gesellschaft Opfer (zu sein)" (VBT). Wäre es so

einfach, Handlungen als „Mit-Tun" zu erkennen, dürften wir wohl annehmen, daß es weniger oft vorkäme, denn es wäre wenig sinnvoll, bewußt „gegen sich" mit zu tun, sich willentlich und wissentlich zum Opfer zu machen. Vielmehr geht es um weibliches Handeln und Handlungen, deren Zweck scheinbar etwas ganz anderes als „Mittun" ist, die aber im größeren politischen Zusammenhang das System, „die Täter" und ihre Vorherrschaft unterstützen und fördern. Das „Mit-Agieren der Frau im Interesse der eigenen Antagonisten" (CTR) als solches zu erkennen und zu beschreiben, setzt jedoch als erstes voraus, die eigenen Antagonisten als solche zu erkennen. Die Ideologie hinter der Konstruktion des Sozialcharakters stellt den Mann aber gerade als Freund und Beschützer der Frau dar, der sich ihrer Interessen annimmt und somit als einzelner kaum als „Antagonist" zu erkennen ist. Der zweite Schritt ist, das eigene Agieren als im Interesse der Männer/Antagonisten zu erkennen. Die Zuschreibung des Sozialcharakters der Frau jedoch stellt deren Agieren und Eigenschaften als in ihrem eigenen Interesse, spezifisch im Interesse der „Weiblichkeit" dar: so soll die Tugend beispielsweise in ihrem eigenen Interesse sein; sie „darf" zu Hause bleiben und „muß" nicht arbeiten, sie heiratet, um sich einen Lebensunterhalt zu sichern und einen Mann zu haben, der sie (vor Männern) beschützt. Das eigene Agieren muß also ebenfalls nicht nur auf den naheliegenden Zweck der Aktion, sondern auf weitere Interessen hin analysiert werden, um das Agieren als Mit-Agieren am System zu erkennen. Die politischen Interessen sind aber gesellschaftliche Interessen, die (sowohl im „mit" als im „gegen") den Handlungen von Einzelpersonen gegenübergestellt sind und dem individuellen Selbstverständnis freier Entscheidung widersprechen. So versteht die einzelne Frau ihre Entscheidung, ihr Kind zu stillen oder mit der Flasche zu nähren, als eine persönliche, im eigenen Interesse und dem ihres Kindes getroffene Wahl. Oder sie wählt Teilzeitarbeit scheinbar im eigenen Interesse. Wie CTR es ausdrückt: „dieses Mit-Funktionieren geschieht ja . . . gerade, indem (die Frauen) etwas Anderes tun, damit aber hinterrücks dem ungehinderten Weitermachen des Mannes nützlich sind".
Wir haben also in der theoretischen Analyse, sowie in der persönlichen Bewußtwerdung zwei Arten von Interessen zu unterscheiden: das persönliche Interesse der individuellen Frau in einer konkreten Situation, in der sie potentiell Nutzen ziehen oder Schaden erleiden kann und ein weitläufigeres Interesse, dem eine bestimmte Handlung „hinterrücks" dienen kann, welches wir spezifisch als das kollektive Interesse der Männer an ihrer Machterhaltung verstehen.

Unterdrückung oder Missetat? Der Opfer-Begriff

Aus dieser Unterscheidung zwischen individuellem und kollektivem Interesse, sowie dem Verständnis eines geschlechtsspezifischen Kollektivinteresses der Männer an der Machterhaltung, folgt auch eine Differenzierung des Begriffs der Frau als Opfer: als Zugehörige zur Sexualklasse ist sie „Opfer" des Systems, das ihr „übelwill". Sie muß deshalb nicht unbedingt Opfer jeder einzelnen Tat oder Handlung sein. Bennholdt-Thomsen braucht den Begriff „Opfer" in diesem Sinn: „die Erkenntnis, Opfer zu sein, diese Position bewußt einzunehmen anstelle sie zu verleugnen oder zu verdrängen". Oder, um der sprachlichen Individualisierung und Depolitisierung entgegenzuwirken: Feministischer Ausgangspunkt ist die Erkenntnis, daß Frauen als Sexualklasse *unterdrückt* sind (selbst wenn sich einzelne Frauen relativ frei fühlen), und daß keine Frau frei ist, bis alle Frauen frei sind.

Das Begriffspaar „Täter und Opfer" läßt sich jedoch nicht mit diesem Konzept der Frau als „Opfer" des patriarchalen Unterdrückungssystems vereinbaren, da es sich notgedrungen auf spezifische Taten bezieht. Es wird uns ja auch immer wieder versichert, nicht alle Männer seien böse Täter. Es scheint mir daher dienlich, zur Beschreibung des Unterdrückungssystems eine Bezeichnung des *Verhältnisses* viel-

mehr als der „Identität" („Opfer") der betroffenen Gruppen zu suchen: Frauen sind *unterdrückt*, und zwar von Männern. Dieses Unterdrückungsverhältnis ist eine Sache der objektiven materiellen Bedingungen, nicht der persönlichen Identität. Deshalb ist es auch wenig sinnvoll, zu einem Bruch mit der „Selbstidentifikation von Frauen als Opfer" aufzurufen oder schlicht einen „Bruch zur Opfertheorie" (SW) zu suchen. Frauen als Sexualklasse sind „Opfer" eines Systems der Männermacht, das ihnen übelwill; sie sind nicht Opfer, weil sie sich fälschlicherweise selbst psychologisch als Opfer identifizieren. Frauen sind „Opfer" einer diskriminatorischen Gesellschaftsordnung, die materielle Dimensionen hat; sie sind nicht Opfer aufgrund einer theoretischen Zuschreibung. Vielmehr scheint es mir ein rein theoretischer Griff, alle Opfer – „außer denjenigen, die in dem Sinne Opfer sind, daß sie nicht mehr leben" – zu „Tätern" zu stempeln, weil sie überlebt haben (SW). Dies führt vielmehr zu einer Gleichsetzung des Begriffs „Täter" mit „Subjekt", wenn nicht gar mit „lebendem Wesen": „alle Überlebenden (sind) auch immer Täter. Es gibt niemals nur Opfer, sondern jedes Subjekt ist in verschiedenen Situationen Opfer und Täter" (SW). Hier werden die Begriffe „Opfer des Systems" und Opfer einzelner Taten vermischt.

Als Überlebende sind wir offensichtlich immer noch handlungsfähig, also mögliche „Täter" oder Subjekte zukünftiger Handlungen. In diesem Sinne einer Untersuchung von Handlungen auf die handelnden Personen „Täter und Opfer", also die *Rollen* von Täter und Opfer, gibt es selbstverständlich nicht „nur Opfer". Wichtiger noch, Opfer ist keine Identität: dieselbe Person braucht nicht in jeder Situation dieselbe Rolle innezuhaben. So hören wir ja oft, der Mann, der ein Mädchen zum Opfer von Taten der Mißhandlung macht, wäre selber als Kind Opfer einer anderen Mißhandlung, z.B. durch seinen Vater gewesen (über die Richtigkeit dieser These soll hier nicht diskutiert werden). Die Frauenbewegung hat sich der Frage verschiedener „Opfer"-Rollen auch gestellt, indem sie die Unterdrückung der Frauen mit anderen Unterdrückungssystemen, z.B. aufgrund von Rasse oder Klasse, in Zusammenhang bringt: Ist eine weiße Frau „Opfer" der Unterdrückung von Frauen durch die Männer, so gehört sie zu den Unterdrückern im System des Rassismus und der Unterdrückung der Schwarzen; ist eine arme Frau der westlichen Arbeiterschicht „Opfer" des Klassenverhältnisses und der ökonomischen Ausbeutung, so nimmt sie doch selbst an der Ausbeutung ihrer schwarzen Schwestern in der Dritten Welt teil. Unterdrückungssysteme überschneiden sich, und dieselbe Person wird von verschiedenen Systemen der Unterdrückung verschieden betroffen.

Dies läßt sich wiederum auf Einzeltaten anwenden: Eine weiße Frau ist Opfer der Gewalttat eines Mannes und macht in einer anderen Situation die Frau einer anderen Klasse oder Rasse zum Opfer. Selbst wenn sie jedoch in verschiedenen Situationen einmal Opfer und einmal Täterin ist, so ist sie niemals „Opfer *und* Täterin", d.h. ist niemals beides zugleich. Angesichts dieser verschiedenen Ebenen der Analyse wäre es m.E. sinnvoll, Begriffe schärfer zu differenzieren, und z.B. die Begriffe „Opfer" und „Täter" auf die Analyse einzelner Handlungssituationen zu beschränken, und allenfalls „Täterschaft" für das kollektive Agieren und die Auswirkung des Systems zu verwenden. Denn nur in der Vermischung der beiden Ebenen kann jemand „Opfer" und „Täter" zugleich sein, d.h. „Opfer" in der gesellschaftlichen Hierarchie und Täter einer spezifischen Tat. Diese hat auch zu den bekannten Theorien geführt, Männer würden Frauen mißhandeln, weil sie „Opfer" des Kapitalismus seien; oder: schwarze Männer würden schwarze Frauen mißhandeln, da sie „Opfer" des Rassismus seien. Dies läßt unbeachtet, daß in diesem Sinne von „Opfer" auch die Frauen Opfer des Kapitalismus, und schwarze Frauen gleichwie Opfer des Rassismus sind und ist somit keine Erklärung dafür, warum *Männer* Frauen mißhandeln, oder schwarze *Männer* schwarze Frauen mißhandeln, während Frauen äußerst selten als Mißhandelnde auftreten.

Opfer und Täter sind wichtige Begriffe zur Analyse von Gewalthandlungen und Machtausübungen, die wir uns in ihrer präzisen Bedeutung erhalten sollten. In Weigels Beispiel der jüdischen Überlebenden in der Geschichte des Nationalsozialismus wird „Opfer" gleichbedeutend mit „tot" und „Täter" gleichbedeutend mit „überlebend". Nazis, sowie ein Teil der jüdischen Menschen, haben überlebt, leben noch und handeln. Sie sind deshalb nicht alle „Täter". Der Begriff „Täter" hier läßt unbestimmt, auf welche „Taten" angesprochen wird: ob auf die „Gesamttat", die systematische Täterschaft des Nationalsozialismus, oder auf einzelne Taten dieser Geschichte oder aber Handlungen in der Nachgeschichte der Überlebenden.

Opfer oder Überlebende?

Die feministische Kritik kann sehr wohl aus dieser Geschichte lernen, wie Weigel dies empfiehlt, sowie aus der Geschichte der Sklaverei und der Kolonisation; ebenso aber kann die Theorie von der Erfahrung und der Analyse der Frauenbewegung lernen: Unsere Analyse der Gewalt der Männer gegen die Frauen, spezifisch der einzelnen Gewalthandlung, besteht darauf, das Opfer der Gewalttat als solches zu erkennen und nicht zur Mittäterin zu erklären, wie dies gewisse psychologische Theorien, sowie die polizeiliche und juristische Praxis oft tun. Der Tod ist der potentielle Ausgang einer jeden Gewalthandlung für das Opfer; er ist die mögliche Konsequenz der Opfererfahrung. Ob das Opfer stirbt oder überlebt, hängt jedoch nicht vom Handeln des Opfers ab: es wird vom Handeln des Täters bestimmt. Als Opfer führen wir innerhalb der beschränkten Handlungsmöglichkeiten auf Überleben ausgerichtete Handlungsstrategien aus, deren Wirksamkeit jedoch vom Handeln des Täters umschrieben ist. Opfersein heißt gerade, der eigenen Handlungsmöglichkeiten zum (Über)Leben beraubt zu sein und Objekt der Handlung eines anderen zu werden, was mit Gewalt/Vergewaltigung beginnt und im Tod seine absoluteste Form annimmt. Dies scheint mir eine Basisdefinition des Begriffes „Opfer".
Nur diejenigen als Opfer zu verstehen, die nicht überleben, heißt eine Schuld- und Unschuldzuweisung fördern, die nur den Toten Unschuld gewährt und Überleben zur Schuld erklärt. Sowohl die Erfahrung der überlebenden jüdischen Bevölkerung, sowie die Erfahrung von Frauen, die Gewalttaten überleben, lehren uns den verheerenden Einfluß solcher Schuldgefühle. Die feministische Theorie hat diesem ideologischen Druck auf psychische Interpretation eine Analyse der Gewalttat und der Verantwortung für sie entgegengestellt. Opfer und Täter sind dabei strukturale Begriffe zur Analyse von Handlungen im Zusammenhang von objektiven Machtverhältnissen und Handlungsbedingungen.

Kollaboration und Komplizen: Schuld oder Verantwortung?

Die Frage ist nun, wie sich die Machtverhältnisse einer spezifischen Handlung, in der sich Macht als Gewalt ausdrückt, in die systemischen gesellschaftlichen Machtverhältnisse eingliedern. Es ist die Macht bzw. die Entmachtung der Handelnden, welche diese als Täter und Opfer bestimmt, auch wenn die Einzelpersonen gesellschaftlich durch ein anderes Machtverhältnis charakterisiert sind. Das heißt, eine weiße Frau der Oberschicht – im System der Schichtenverhältnisse ein Mitglied der Unterdrückerklasse – wird in der Situation der Vergewaltigung selbst durch einen Mann der unteren Schicht zum Opfer; er zum Täter. Das Täterwerden eines Unterdrückten wird oft als Handeln eines „Opfers" im Interesse seines Überlebens beschrieben, insbesondere, wo seine Handlung das Opfern eines Dritten zur Rettung der eigenen Haut beinhaltet. Dem liegt wiederum eine Vermischung der logischen Ebenen zugrunde, bei dem „das System", oder ein bestimmtes Unterdrückungssystem, implizit zum symbolischen „Täter" wird, der Handelnde zu seinem strukturel-

len „Opfer", wobei er Täter einer spezifischen Handlung gegenüber einem „Dritten" ist, der ihm zum Opfer fällt. Die beiden „Opfer" haben ungleichen und unvergleichbaren Status.

Die Beispiele der KZ-Wächterin oder eines zum Wächter promovierten Gefangenen drängen sich auf. Ihre Taten sowie ihr Überleben müssen jedoch im Rahmen ihrer spezifischen Machtumschreibung analysiert werden, d.h. als Ausübung der Macht in Bezug auf weniger Mächtige einerseits, und als Handlung innerhalb umschriebener Möglichkeiten andererseits. Dabei ist die Analyse der spezifischen Beschränkung ihrer Handlungsmöglichkeit – etwa Lebensbedrohung durch einen Mächtigeren – bzw. der gewährten Handlungsfreiheit von erster Wichtigkeit, wie auch die Form des angebotenen Überlebenskontrakts. Die Tat gegenüber einem *weniger* Mächtigen (nicht einem gleich Ohnmächtigen) bleibt eine Machtausübung, der Täter ist/bleibt Täter. Folgt auf eine solche Tat wirklich das Überleben des Täters, so ist dieses Überleben dennoch dem Handeln (oder Nicht-Handeln, Nicht-Töten) desjenigen zu verdanken, in dessen Gewalt der Überlebende steht und welcher den Kontrakt mit ihm wirklich einhält, nicht aber der Tat der Opferung eines Ausgelieferten. Aus der Machtanalyse der Vergewaltigung wissen wir, daß es keine Handlung des Opfers gibt, die die Tat und den Tod verhindern kann: Das Gelingen von Überlebensversuchen hängt von der Situation und vom Täter ab. Die Tat der KZ-Wächterin gegenüber ihren Opfern bleibt eine Machtausübung und Vergewaltigung; die Frage ihrer eigenen Bedrohung durch die Mächtigeren ist eben die Frage nach der Mittäterschaft, der „Verstrickung mit dem Täter" im Zusammenhang ihrer eigenen Untergeordnetheit. Sie trägt Verantwortung für ihre Tat in dem Maße, in dem sie Macht ausübt; wenngleich sie nicht verantwortlich ist für ein System, in dem sie selber untergeordnet ist.
Wie wir zwischen dem sozusagen metaphorischen „Opfer" der strukturellen Unterdrückung und dem Opfer der Gewalttat unterscheiden, so müssen wir auch zwischen „Überleben im System" und aktuellem Überleben der Gewalt, d.h. der Lebensbedrohung, unterscheiden. Eine Frau mag sich wohl dazu entscheiden, KZ-Wächterin zu werden, um unter dem Nationalsozialismus zu „überleben". Das ist metaphorisch ausgedrückt und weniger eine Frage von Leben oder Tod, als von Lebensqualität. Die Frau verspricht sich eine bessere Lebensqualität als KZ-Wächterin. Wie Weigels „emanzipierte" Frau will sie „teilhaben an den Tätigkeiten, die Männern vormals vorbehalten waren". Und wie Bennholdt-Thomsen kommentiert: „Das ist eben das Fatale. Es ist ja unser legitimes Recht, daß wir Personen sein möchten, gesellschaftliche Personen. Das auf diesem Irrweg zu tun, ist die Mittäterschaft, nämlich zu versuchen, die Achtung derjenigen zu erringen, die uns ächten."

Ute Gerhards Auslegung des Konzeptes „Mittäter" bezieht sich nicht auf „Opfer und Täter", wo das Opfer zum „Mittäter" wird, sondern auf einen Komplizen des Täters: Mittäterschaft im juristischen Sinne, die „eine gemeinsame Handlung betrifft aufgrund eines gemeinschaftlichen Beschlusses". Der springende Punkt hier ist der gemeinsame Beschluß: der Mittäter wird in den Entscheidungsprozeß der Handlung miteinbezogen, während das Opfer gerade dadurch charakterisiert ist, die Handlung gegen den eigenen Willen und die eigene Handlungs- und Entscheidungsfreiheit zu erfahren. „Mittäterschaft kann auch durch Unterlassen geschehen" (UG), womit wohl gemeint ist, daß dem Täter kein Einhalt geboten und in seine Handlung nicht eingegriffen wird. Wiederum ist das Machtverhältnis zwischen dem Täter und dem Mittäter zu analysieren: hat der Mittäter, der es unterläßt, durch eigenes Handeln einzugreifen, die Macht und Möglichkeit, es zu tun? Oder steht er selber unter dem Zwang und der Gewalt des Täters?
Die Frage nach dem „Aktiv-Werden" der Frauen (MN), dem „Tun" oder „Sich-Wehren" (VBT), dem „Ausbruch" (CH) muß in den Rahmen der Handlungsfreiheit und Handlungsmöglichkeit der Frauen gesetzt werden. Das heißt, eine Analyse der be-

stehenden Machtverhältnisse einerseits, und der spezifischen Bedingungen einzelner Handlungen andererseits, ist Voraussetzung zur Diskussion eines jeden Handelns von Frauen. Diese objektiven Bedingungen liefern auch den Maßstab zur Bestimmung der Verantwortung des handelnden Subjektes im Verhältnis zu dessen Handlungsmöglichkeit, bzw. Handlungsunfreiheit, was die undifferenzierte und ideologisch geprägte Frage nach Schuld und Mitschuld ablösen sollte. So deutet Gerhard bei ihrer Frage nach der „Mitschuld" oder „Selbstverschuldung" der Frauen an ihrer Situation auf den „Ausgang des Menschen aus seiner Unmündigkeit" hin: die Frage ist genau, wie „mündig" Frauen heute (oder zu bestimmten historischen Zeitpunkten und in verschiedenen gesellschaftlichen Anordnungen) sind, um über sich selbst und ihre Handlungen bestimmen zu können. Das Maß der relativen „Mündigkeit" bestimmt die spezifische Verantwortung für's eigene Handeln; „Schuld" am System kann den Unterworfenen nicht vorgeworfen werden.

Victimismus oder Überlebensstrategien?

Maya Nadig gibt eine explizite Formulierung: „Es gilt auch zu untersuchen, unter welchen Bedingungen Angehörige von bestimmten Gruppen in einer Gesellschaft wie aktiv werden können". Eine weiße Staatsangehörige mit Universitätsabschluß kann offensichtlich auf andere und breitere Art in der BRD aktiv werden als eine türkische Gastarbeiterin oder eine deutsche Prostituierte. Eine gebildete Frau in der heutigen Gesellschaft hat andere, spezifisch bestimmbare Handlungsmöglichkeiten als im 19. Jahrhundert derselben Gesellschaft. In ihrer folgenden Auslegung scheint mir Nadig jedoch auf zwei verschiedene Konzepte der „Identifikation" hinzuweisen: Frauen können aktiv werden, „indem sie sich identifizieren mit dem Aggressor, indem sie sich also auf die Seite der Mächtigen schlagen", oder aber „im Sinne einer Abgrenzung von diesem System, das sie ausgrenzt oder ihnen übelwill", d.h. durch „Identifikation mit dem Opfer". Identifikation in diesem Sinne heißt *politische Zielsetzung*: Zuerst einmal, Identifizierung „der Mächtigen", und was es heißt, sich auf ihre Seite zu schlagen, oder Identifizierung der Opfer, und was es heißt, die Parteinahme mit dem Opfer zum Prinzip des eigenen politischen Handelns zu machen. Dies ist zu unterscheiden vom psychologischen Konzept der Identifikation, zu dem Nadig im weiteren übergeht, wenn sie von „Lähmungen" verschiedener Art spricht. Die feministische Arbeit mit Frauen, die sexuelle Gewalt erlitten haben, hat uns gelehrt, daß die Opfererfahrung – und speziell die Erfahrung, daraufhin als Opfer *behandelt* zu werden – wohl zu einer psychologischen Opfer*haltung* oder Opferidentität führen kann. Kathleen Barry beschreibt dies als „Victimismus": sowohl die Praxis, eine Frau als Opfer zu betrachten und zu behandeln, schafft die Opfer*rolle* und den Opfer*status*, wie auch die psychische Einstellung, die daraus in der Frau selbst entstehen kann, wenn sie sich dieser Rolle fügt (Barry, 1979, S. 44–5). Dem stellt sie gegenüber, daß „Frauen, die vergewaltigt oder sexuell versklavt wurden, nicht nur Opfer, sondern vielmehr Überlebende (sind). Überleben ist die andere Seite des Opferseins" (Barry, 1979, S. 46). „Victimismus" spricht der betroffenen Frau ihre Menschlichkeit und ihren Willen als lebendes, sich veränderndes und entwickelndes Wesen ab und reduziert sie zum Objekt der Hilfeleistungen. Deshalb machen wir in der englischen feministischen Theorie und Praxis den sprachlichen sowie theoretischen Unterschied zwischen *victim* (Opfer) und *survivor* (Überlebende). Während die feministische Praxis darum gekämpft hat, daß Frauen, die vergewaltigt oder sexuell mißbraucht wurden, als Opfer sexueller Gewalttaten anerkannt werden, legt sie ebensoviel Betonung auf die aktive Überlebensarbeit, welche die betroffene Frau geleistet hat und nach der Opfererfahrung zu leisten hat. Ihre eigene Erkenntnis, Opfer einer Gewalttat gewesen zu sein, ist ein erster Schritt in einer ganzen Reihe von Maßnahmen und Strategien in ihrem Bemühen, eine Opferidentität abzulehnen und aktiv an ihrem Überleben zu arbeiten. (Kelly, 1988; Bowen and Manning 1987).

Die orthodoxe Psychologie macht gerade die Opfer einzelner Gewalthandlungen zu Opfer*identitäten*, sowie zu Patientinnen professioneller Behandlungen. „Survivor"-Politik anerkennt die Aktivität des „Opfers" – der betroffenen Frau – in der Nachgeschichte ihrer Erfahrung und dem Prozeß der Überwindung ihrer Auswirkungen. „Selbstbezichtigung", „Schuldanklage" und „Lähmung" gehören zur Psychologie der einzelnen Frau unter dem Einfluß und im Zustand des „Victimismus", nicht zur Analyse der objektiven Handlungsmöglichkeiten bestimmter Gruppen oder Individuen in der Gesellschaft. Dabei ist gerade von Bedeutung, daß die subjektive Wahrnehmung (Lähmung, Selbstanklage) gerade nicht mit den objektiven Bedingungen übereinstimmt und von diesen trennbar ist, so daß die Erkenntnis der objektiven Bedingungen Grundlage zur psychologischen Veränderung werden kann.

Sozialcharakter

Der Begriff des Sozialcharakters enthält weitere Mißverständnisse, die teilweise mit der Frage der „Täterschaft" und „Mittäterschaft" verstrickt sind. Es scheint mir notwendig, in unserer Praxis immer wieder zu betonen, daß der Sozialcharakter ein kulturelles Konstrukt ist, das gerade von der historischen Aktualität der Frauen scharf zu unterscheiden ist. Daß wir oft den Sozialcharakter mit der Realität wirklicher Frauen vermischen, ist gerade Zeichen der Potenz eines kulturellen Ideals. Holzkamp sagt: „Ich behaupte, im Sozialcharakter, der Frauen zu Mittäterinnen macht, ist auch die Potenz enthalten, sich aus der Mittäterschaft zu befreien, nein zu sagen, widerständig zu werden." Diese Potenz liegt m.E. weniger im Sozialcharakter (der gerade keine Möglichkeit des Nein-Sagens enthält), sondern in der Diskrepanz zwischen diesem Sozialcharakter und der subjektiven Erfahrung und Erkenntnis der Frauen. Frauen haben in ihrer Selbsterfahrung den möglichen Beweis der Unzulänglichkeit des Sozialcharakters als Beschreibung/Charakterisierung „der Frau". Frauen haben in der kollektiven Erfahrung den Beweis der Unzulänglichkeit einer monolithischen Beschreibung „der Frau", der Weiblichkeit, als singulär und uniform. Die Erfahrungsgruppen der modernen Frauenbewegung dienten gerade dazu, das Selbstverständnis der Frauen und ihre Interpretation der eigenen Erfahrung gegen die ideologischen Interpretationen des Patriarchats zu stärken.

Als ideologisches Konstrukt ist der Sozialcharakter Produkt der Männer, die in der Geschichte die Fabrikanten des Wissens und der Interpretation der Realität waren und heute noch vorwiegend sind. Angesichts der Geschichte der Unmündigkeit der Frauen – im juristischen, politischen und kulturellen Sinn – scheint es mir deshalb unmöglich zu vertreten, Frauen hätten „an diesem ihren Sozialcharakter sehr intensiv mitgearbeitet" (KH), „auch in der Vergangenheit als Mittäterinnen diesen Sozialcharakter mit aufgebaut" (UG). Die Frage ist wiederum, „unter welchen Bedingungen" Frauen in einer Gesellschaft zu bestimmten historischen Zeitpunkten „wie aktiv" mitarbeiten konnten. Was Frauen taten und tun, ist – unter dem Zeichen des Sozialcharakters, sowie den sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen – , ihr Leben leben und ihre Erfahrung interpretieren. Wie Weigel sagt, gestalten sich Frauen in Bezug auf den Sozialcharakter und die (Vor)Bilder, die die Kulturgeschichte ihnen bereithält. Jedoch nicht unter absoluter Zwangsläufigkeit: die „These der Mittäterschaft, die sich auf die Gegenwartsgeschichte bezieht, weist die *Zwangsläufigkeit* der Funktionalisierung zurück, stellt sie zumindest in Frage" (CTR, meine Hervorhebung). Die Frage der Mittäterschaft untersucht also *diesen Bezug*, und gerade in diesem Bezug besteht die Möglichkeit des Akzeptierens oder der Kritik. Der Feminismus selbst ist ein Beweis dafür, daß die Sozialisation keine absolute Gehirnwäsche ist, sondern daß wir eine kritische Haltung entwickeln können. Wie Bennholdt-Thomsen sagt: „Ich würde von Frauen erwarten und fordern,

sich dieser Zwangsverfassung bewußt zu sein", wobei das Bewußt-Sein die erste Bresche in den „Zwang" schlägt.

Der wiederholte Einwand, das Konzept der Mittäterschaft schenke dem Widerstand der Frauen in der Geschichte zu wenig Beachtung (CH, VBT) oder sei „selbst an der Unterschlagung der Wirklichkeit der Frauen" beteiligt, „indem (es) nicht zur Kenntnis nimmt, was Frauen vorher gemacht und getan haben", entstammt ebenso einer Vermischung von Sozialcharakter mit der historischen Wirklichkeit der Frauen: er ist die Kehrseite der Behauptung, Frauen hätten am Sozialcharakter aktiv mitgebaut. (Auch hier zeigt sich der Druck des Sozialcharakters, Frauen als historisch vereintes Subjekt zu fassen.) Der Blickpunkt ist auf historischen Frauen und ihren Handlungen, während die Mittäterschaftsthese die Funktionalisierung der Frau mittels des Sozialcharakters untersuchen will, also die ideologische Motivierung der Frauen, nicht in ihrem eigenen Interesse, sondern in dem der Männer und der Männergesellschaft zu handeln und zu denken. Die analytische Trennung des ideologischen Sozialcharakters von der geschichtlichen Wirklichkeit und dem Bewußtsein von Frauen ist eine absolute Voraussetzung auch für eine feministische Historiographie. Es sollte deshalb vielmehr Grundannahme, als zaghafte Hypothese sein, „daß das einzelne weibliche Subjekt (nicht) aufgeht im Sozialcharakter" (SW). Ebenso bedarf die Analyse der kulturellen Partizipation der Frauen, z.B. in der Literatur, dieser theoretischen Voraussetzung, so daß die Frage nicht mehr einfach ist: „Haben Schriftstellerinnen am Sozialcharakter festgehalten oder ihn verworfen?". Wird der Sozialcharakter als ideologisches Konstrukt verstanden, bei dessen Formulierung gerade die Literatur stark beteiligt ist, so wird ein Entweder/Oder, ein Drinnen oder Draußen, ein Mitmachen oder Verwerfen nicht mehr denkbar. Vielmehr sehen wir, wie Frauen die übermittelten kulturellen und ideologischen Mittel gebrauchen, um ihrer eigenen Erfahrung Ausdruck zu geben, um die Erfahrung der Frauen mittels des Kulturerbes der Männer, aber auch gegen dieses, zu beschreiben. Der Prozeß gleicht dem der modernen Erfahrungsgruppen: das Medium, in dem er sich abspielt, mittels dessen wir denken, ist gegeben und geprägt, und wir haben kein anderes, um unsere Erfahrung frei davon zu entwickeln und auszudrücken.

Ebenso wichtig ist es, zu verstehen, daß *Weiblichkeit* keineswegs, wie Weigel postuliert, von der Kultur oder der Sprache ausgeschlossen war oder ist. Ganz im Gegenteil ist Weiblichkeit ein zentrales Objekt der Kultur, das sich auch in der Sprache widerspiegelt (so gibt es z.B. zur Beschreibung von Frauen und „weiblichen" Attributen weit mehr Wörter als für Männer). Der Ausschluß aus der Geschichte betrifft Handeln und Leben von Frauen, der Ausschluß aus der Kultur betrifft die Erfahrung und den Selbstausdruck von Frauen. Dieser Ausschluß wird gerade mittels der Präsenz von Weiblichkeit, also vom Männerkonstrukt „der Frau" und „der Erfahrung der Frau" erstellt. Die heutige visuelle Kultur ist ein Beweis der überflutenden Sichtbarkeit von Weiblichkeit, von von Männern dargestellten „Frauen", die die Absenz des Selbstausdrucks der Frauen überdeckt. Unser Verständnis der Geschichte der Frauen ist geblendet und verhindert durch die männliche Geschichtsschreibung und Darstellung der Frauen, und durch die Zentralität des „Sozialcharakters", den wir so oft für historische Wirklichkeit halten. Eine Differenzierung in der Theorie zwischen „Weiblichkeit" und Frauen ist unentbehrlich für die feministische Kritik.

Ziel des Feminismus kann es deshalb nicht sein, einen „besseren Sozialcharakter" zu basteln, ihn umzubauen (KH), zu modernisieren, eine „Neudefinition" (UG) zu finden. Noch kann es darum gehen, davon zu behalten, was uns gefällt, und „über Bord zu werfen", was uns nicht paßt, d.h. zu einer inhaltlichen Frage nach dem Positiven und Negativen im weiblichen Sozialcharakter überzugehen: „Ich meine nicht, daß wir schlicht bereit sind, unseren Sozialcharakter über Bord zu werfen. Im Moment wollen wir nämlich etwas behalten, wir wollen eine Reihe von Charaktermerkma-

len, Verhaltensmerkmalen, Handlungsmerkmalen ausbauen" (KH); „Das ist das Mißverständnis, wenn wir den Sozialcharakter ablegen wollen, daß wir alles, was in dem traditionellen Kanon von Weiblichkeit drinsteckt, nicht mehr leben" (CH); „Wir müssen stark sein, ohne unsere Zärtlichkeit zu verlieren". Die Kritik am Sozialcharakter gilt weniger seinem Inhalt – wir hören ja immer wieder, daß Zärtlichkeit, Gefühl, Fürsorge, Mitgefühl, Liebe, schöne Eigenschaften sind. Die Kritik am Sozialcharakter betrifft nicht die Eigenschaften und „Merkmale", sondern die Zuschreibung solcher Eigenschaften zum Weiblichkeitscharakter, als „Merkmale" des Geschlechts. Es ist nichts Weibliches an der Zärtlichkeit, außer ihrer kulturellen Assoziation mit Frauen. Was wir als Feministinnen aufgeben wollen, ist nicht diesen Sozialcharakter (im Tausch für einen angenehmeren); was wir verwerfen, ist die Idee eines weiblichen (oder männlichen) Sozialcharakters. Was wir verwerfen, ist die Sexualisierung von menschlichen Eigenschaften und Handlungsformen als „weiblich" oder „männlich", was wir ablehnen, ist das kulturelle Konstrukt eines Geschlechtscharakters. Dieses Konstrukt unterwirft Frauen einer Zwangsverfassung, uniformen (höchstens binären) Stereotypen, dem die Vielfältigkeit und Selbstbestimmung der Frauen widerspricht. Der Sozialcharakter ist ein ideologisches Instrument der gesellschaftlichen Kontrolle der Frauen, das sie als Geschlechtsgruppe im Interesse der Männer normiert und dienstbar macht. Dies ist m.E. auch die Frage, die die Mittäterschaftsthese untersuchen will: die Prägung des Sozialcharakters als Funktionalisierung im Interesse und zur Unterstützung der Männergesellschaft, sowie den Spielraum, der sich aus der Nicht-Zwangsläufigkeit dieser Funktionalisierung und Sozialisierung für die Verantwortung und Selbstbestimmung von Frauen ergibt. Dieser Spielraum führt jedoch nicht ins Freie, ins Draußen, in die Wildnis oder die Utopie einer vom Patriarchat unbefleckten Zone, wo sich Frauen „authentisch" entfalten. Dieser Spielraum erlaubt uns einen *kritischen* Blick auf die Konstruktion der Welt – als eine Männerwelt und eine Männerwahrheit – und somit als veränderbar. Er gibt uns den Blick nicht nur auf die Realität, sondern auf unseren Standort in Bezug auf diese Realität und auf die Beziehung dieser Realität zu unserem eigenen Erleben: d.h. er vermittelt (politisches) Bewußtsein. Die Bedeutung des von Bennholdt-Thomsen zitierten Ausbruchs des Cimarron aus der Sklavenwelt liegt weniger in seiner Flucht in die „Wildnis", als in seiner Erkenntnis, daß es einen konzeptuellen Standpunkt gibt außerhalb der Sklaverei, von welchem diese als eine gesellschaftliche und politische Anordnung erkannt werden kann, die nicht absolut oder unveränderbar ist. Er weigerte sich, innerhalb jenes Systems zwischen Sklave und Herrn zu wählen – sich entweder als „Sklave" zu identifizieren oder auf die Seite des Herrn zu schlagen und dabei das Herren-Sklaven Verhältnis weiter zu unterstützen. Noch ging er schlicht in die Wildnis, um dort authentisch zu sein. Er brach aus, um für sich und seinesgleichen zu arbeiten. Historisch gesehen führten die Ausbrüche der Sklaven aus dem amerikanischen Süden nicht in die Wildnis, sondern in den Norden, von wo der politische Kampf gegen die Sklaverei mit „seinesgleichen" gefochten werden konnte, und wo – wenigstens im Ansatz – ein politisches System herrschte, das Schwarze nicht zu Sklaven machte. Der Ausbruch war weniger eine Flucht in den (etwas besseren und angenehmeren) Norden, als in die politische Aktivität mit und für seinesgleichen – nicht zur eigenen Emanzipation aus der Sklaverei, sondern zur Befreiung aller aus der Sklaverei: zur Abschaffung des Systems der Sklaverei.

Verstrickung mit dem Täter

In meiner Auseinandersetzung mit der Mittäterschaftsthese, sowie der bewegten Diskussion um sie, habe ich mich immer wieder gefragt, wie denn eigentlich dieselben Fragen im anglo-amerikanischen Kontext diskutiert werden. Dabei kam ich zum Schluß, daß die These vielleicht vergleichbar ist mit Adrienne Richs These zur

„Zwangs-Heterosexualität" oder „Obligatorischen Heterosexualität" (Compulsory Heterosexuality, Rich 1980). Dieser Aufsatz befaßt sich ausführlich damit, wie die Sexualität der Frauen von den Männern in einem komplexen System der direkten und indirekten Gewaltausübung im Interesse der Männer funktionalisiert wird. Dies schafft nicht nur die materiellen ökonomischen, sozialen und politischen Bedingungen unserer Existenz, sondern führt zugleich zu einem nachgerade zwangsläufigen Bild der weiblichen Sexualität als Heterosexualität und zur spurlosen Unsichtbarkeit lesbischer Existenz, d.h. es ergibt sich ein monolithischer Sexualcharakter „der Frau". Dieser ist ebenso „zwangsläufig" wie der Sozialcharakter, d.h. er ist es als gesellschaftliches und kulturelles Konstrukt – daher „*Zwangs*-Heterosexualität" –, wobei wir ebensogut wissen, daß das einzelne weibliche Subjekt nicht aufgeht in diesem Sexualcharakter, und daß sich die geschichtliche Realität nicht mit dem Konstrukt deckt. Auch hier liegt die Unsichtbarkeit des Widerstandes der Frau nicht im theoretischen Ansatz, sondern im Sexualcharakter, den dieser Ansatz sich zum Objekt der Untersuchung macht.

Auch Richs These hat Anlaß zur Kritik an der Begriffsfassung gegeben. Und auch hier weisen die Einwände auf tiefere Uneinigkeiten mit dem gesamten Ansatz. Heterofrauen wenden ein, sie handelten in ihrem sexuellen Verhalten nicht unter Zwang, sondern aus freier Wahl, noch sei dies eine Form der „Mittäterschaft" oder Kollaboration mit den Antagonisten. Wie die Mittäterschaftsthese richtet sich aber auch Richs Ansatz vielmehr auf den kollektiven Zwang einer hegemonisch konstruierten weiblichen Sexualität, als auf das Handeln individueller Frauen. Andererseits fechten Frauen – auch lesbische – die Zentralität der Sexualität als Faktor in der Unterdrückung der Frauen an und schätzen politische, juristische, ökonomische Einrichtungen als wichtiger ein, wenn nicht gerade das Konzept der Wahl im Zusammenhang mit Sexualität – also die These der Sexualität als gesellschaftlichem Konstrukt – in Frage gestellt wird. Richs Konzept der Zwangs-Heterosexualität als zentrale gesellschaftliche Einrichtung und als Kernfaktor in der Unterdrückung der Frauen, die jeden Aspekt der Existenz der Frauen berührt – greift jedoch weit über eine Beschreibung aktuellen Sexualverhaltens hinaus. Das Konzept der „Zwangs-Heterosexualität" erschließt eine Perspektive, einen Ansatz zur Analyse der „Welt" und unserer eigenen Beziehung zu ihr, sowie einen Einblick in die spezifische Verstrickung mit dem Täter, die uns in seinem Interesse funktionalisiert. Von dieser Perspektive war anfangs der Frauenbewegung noch häufiger die Rede, als einer frauenidentifizierten Sichtweise, die erst erkennbar macht, daß das „normale" (normierte) Denken und Wissen männer-identifiziert ist. Wie für Cimarron erlaubt uns diese neue Perspektive, die Exklusivität des Mann-Frau-Verhältnisses in Frage zu stellen. Es gilt nicht mehr wählen zu müssen zwischen „Frau" und Mann – sich entweder als „Frau" (zwangs-heterosexuell) zu identifizieren oder sich auf die Seite der Männer zu schlagen, um so in jedem Fall den Weiterbestand ihrer Vorherrschaft zu unterstützen. Sie öffnet die Möglichkeit, aus diesem Zwangssystem auszubrechen – nicht in die pure Freiheit, aber doch dahin, wo frau für sich und alle Frauen dem System den Kampf ansagt.

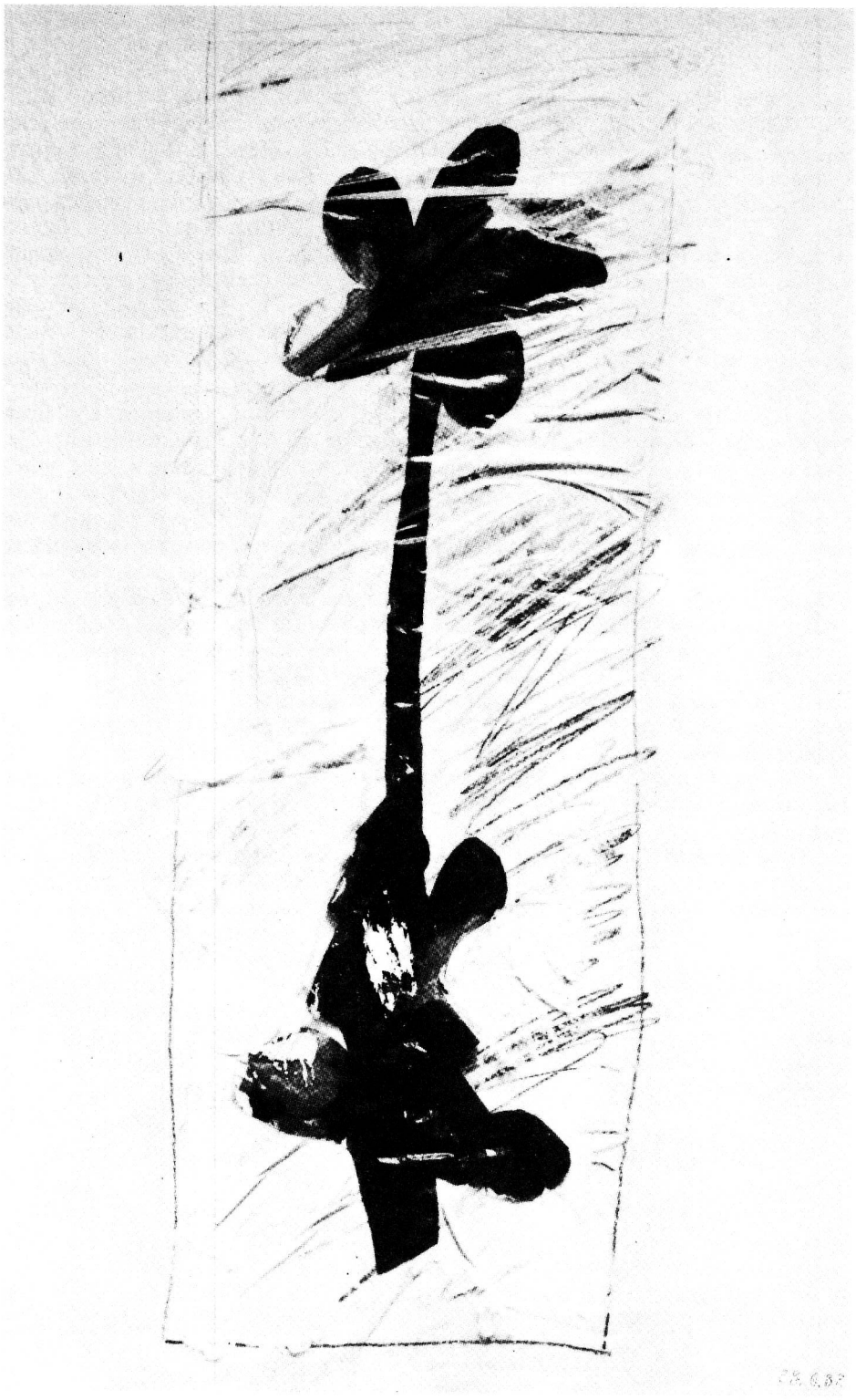
Literatur

BARRY, Kathleen: Female Sexual Slavery, New York & London 1979, siehe besonders Kapitel 3: „Victims and Survivors", S. 39–50; deutsche Übersetzung: Die Sexuelle Versklavung von Frauen, Berlin 1983

BOWEN, Romi/MANNING, Bernadette: Writing Our Own History – London Rape Crisis, in: Trouble & Strife 10, Norwich 1987, S. 49–56; siehe besonders „Victims, Survivors or Women?", S. 52–53

KELLY, Liz: Surviving Sexual Violence, Cambridge 1988, siehe besonders Kapitel 7: „Victims or Survivors?: resistance, coping and survival", S. 159–185

RICH, Adrienne: Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence, in: Signs: Journal of Women in Culture and Society 5, no. 4, Chicago, London 1980



36 *Marianne Tralau:* **„Schwarzes Blümchen“**, *Quelle: „365 Tage“, Köln 1982*

Heidrun Ehrhardt

Die Wiedergeburt des Opfers als politisches Subjekt

Eine Frau, die gelernt hat, selbsterlebte patriarchale Gewalt zu sehen und zu benennen, weiß, daß dies nur der erste Schritt zur Veränderung der Gewaltverhältnisse sein kann. Ein sehr wichtiger Schritt allerdings, oder besser gesagt, ein schwerer, mühsamer Prozeß, gegen die Beschwichtigung („Aber Kind, ist das denn nötig!") schonungslos die eigene Opferung aus der Verdrängung zu reißen, endlich sagen zu können: Es gibt einen Täter! Einen von vielen.
Die befreite Wut, den kreativen Zorn in eine kollektive Strategie münden zu lassen – beim Versuch, diesen nächsten Schritt zu machen, sieht sie sich ins Leere treten, denn die Frauenbewegung ist anscheinend (oder nur scheinbar?) längst woanders. Frau tituliert sich nicht mehr als Opfer.
Hier stehe ich also – ein befreites Opfer, überlebt, davongekommen, dazugelernt – mit dem starken Bedürfnis, etwas gegen die weiteren Opferungen von Mädchen und Frauen zu unternehmen, Bündnisse gegen die Täter zu schließen. Wohin mit mir? Der Schritt wird nicht ins Leere gehen, aber davon später mehr.

Auf dem Opferbegriff lastet eine schwere Bürde von Vorurteil, Leugnung und Diffamierung. Die Frau, die sich in diesen Zeiten noch als Opfer (des Patriarchats) sieht, begreift, bezeichnet, wird von allen Seiten als Klageweib beschimpft bzw. lächerlich gemacht.
Die Frau als weinendes, greinendes, schwaches Opfer, die sich in ihrem Elend suhlt und immer nur die anderen schuldig sein läßt – die Herkunft dieses Opferbegriffes aus der patriarchalen Mottenkiste ist unübersehbar.
Seit meiner Ankunft in der Frauenbewegung (Mitte der 70er Jahre) habe ich/haben wir damit zu tun, daß dieses Frauen- und Opfer-Bild *immer noch* in den Köpfen spukte. Was hat es aber *neuerdings wieder* in Frauenköpfen, feministischen zumal, zu suchen.
Ich möchte einige Gedanken aufschreiben darüber, welche Neuausformungen patriachaler Ideologie sich derzeit um den Opferbegriff ranken, wie diese Ideologie sich in der feministischen Theoriebildung und Alltagswahrnehmung widerspiegelt, wie daraus folgend der Umgang mit den geopferten Frauen aussieht und schließlich, wie widerständige Frauen aus der Erkenntnis eigener Opferschaft eine immer wieder sich erneuernde Radikalität entwickeln. Ich will dabei meinen gedanklichen und Erfahrungshintergrund – die Erfahrung und Bearbeitung von sexueller Gewalt gegen Mädchen – nicht leugnen.

Patriarchale Urteile

Angeblich wurde die „Neue Frauenbewegung" 1988 20 Jahre alt[1] – ein willkommener Anlaß, sie quer durch alle Medien zu Grabe zu tragen.
Denn die Frau von heute ist emanzipiert – was braucht es graue Emanzen?
Die Frau von heute genießt – ihre Opferung in Wort, Bild und Tat (Klausmann 1987). Sie hat gefälligst zu genießen! Sie wird behandelt wie das kleine Mädchen: „Komm," sagt der Papa, „ich zeig dir was Feines!"
Fein! Sie hat die Opferung als Lust zu deklarieren (Klausmann 1987). Neuerdings hat sie sich das Szenario noch selbst auszudenken („Spiegel"-Tenor: Frauen sind die besseren Porno-Produzenten, Der Spiegel 44/1988).
Für die Spielverderberin, die Schmerz und Demütigung und die Nutznießer ihrer Ausbeutung benennt, hat mann sich was neues ausgedacht: Bei ihr hat sowohl das

Prinzip Scham (das Opfer schweigt) als auch das Prinzip Lust (das Opfer stimmt zu) versagt. Also wird ihre Anklage als ihr persönliches Problem auf sie zurückgeworfen: Sie wird zum ewigen, grauen Opfer gestempelt.
Wenn sie schon den Täter benennen muß – und das tun Frauen in den letzten Jahren zunehmend – dann verlangt mann Verständnis.[2]
Den patriarchalen Verdrehungen entkommt frau nicht: Die unlösbare Verknüpfung von (sexueller) Gewalt gegen Mädchen und Frauen mit dem Patriarchat zuzugeben, hieße die zeitliche Unbegrenztheit der Täterschaft zuzugeben. Eigentlich ist im Rahmen des Patriarchats der Täter ewig. Stattdessen wird der Opferbegriff mit dem Etikett ewig versehen, und das meint implizit: Die Frau als Opfer gefällt sich in dieser Rolle.
Die Art dieser Verdrehung kennen wir als uralten Trick des Patriarchats. Ebenso alt ist es, daß Frauen sich vom Patriarchat kaufen lassen und sich an der Verdrehung beteiligen – bewußt oder unbewußt.
Aber was geschieht mit dem Opferbegriff und mit den Opfern patriarchaler Gewalt (die gibt es ja doch!) in der Frauenbewegung, in Köpfen und Projekten?

Feministische Bestandsaufnahme

Die Opfer als Opfer wurden erforscht, mit zunehmender Unlust einiger Forscherinnen an ihren Objekten.
Die Opfer als Opfer werden versorgt. Vielen, wenn nicht die meisten Projekte der Frauenbewegung sind Hilfseinrichtungen, die, auch wenn sie mit politischem Anspruch begannen, mittlerweile zu reinen, schlecht oder recht funktionierenden Reparaturbetrieben geworden sind, als da sind: Notrufe, Frauenhäuser, Gesundheitsläden, Beratungsstellen.
Der öffentliche Protest gegen die verheerenden Zustände ist weitgehend verlorengegangen – das ist auch kein Wunder bei steigender Frauenverelendung und daraus resultierender Überforderung der Projektfrauen.
Aber ohne weiterführende politische Arbeit ändern sich die Verhältnisse nicht, jedenfalls nicht zu Gunsten der Frauen, es werden weiterhin Opfer gemacht.
Politisches Handeln setzt Analyse voraus – und hier hat es eine Arbeitsteilung gegeben: Die Praxisabteilung und die Theorieabteilung der Frauenbewegung finden nicht mehr zueinander. Das liegt sicher zum einen am Profilierungsbegehren vieler Theoretikerinnen, zum anderen an (s. o.) Zeit- und Kraftmangel der Praktikerinnen und umgekehrt.
Frauen, die weder in der Wissenschaft, noch in Praxisobjekten arbeiten, sondern sich als nichtberufliche Feministinnen verstehen, haben weitgehend ihre Orte verloren, sind auf die geistigen bzw. geographischen Orte angewiesen, die ihnen die beiden o. g. Abteilungen bieten.[3]
Auf beiden Seiten geht es zunehmend um Posten (und wenn es eine ABM-Stelle ist), um Geld, und der Kampf um beides kostet Zeit, Kraft und politisches Profil, wenn nicht gar politisches Bewußtsein. Wir verlieren uns und unsere feministischen Ziele aus den Augen.
Auf diesem Boden bilden sich die Alltagstheorien, gedeihen monokulturell auszehrend, soweit das Auge reicht, und treiben – weil künstlich medial gedüngt – riesige Blüten.
Zu den Alltagstheorien, die die kreative Kraft der Frauenbewegung auslaugen, rechne ich neben meist amerikanischer Ratgeberinnennliteratur auch die halbverstandenen, eingängigen Elemente abgehobener Hochschultheorie. Der breit diskutierte, kritisierte und, wie ich glaube, bezüglich des Opferbegriffes folgenreichste Ansatz ist die Mittäterschaftsthese.
In ihrem Kölner Vortrag bezieht Christina Thürmer-Rohr den Opferbegriff lediglich auf lebensbedrohende Situationen. Sie denunziert die inflationäre Ausdehnung des

Opferbegriffes auf alle Frauen als sozialarbeiterische Sicht: „Die Generalisierung macht den Opferbegriff zu einer sozialarbeiterischen, entpolitisierten Kategorie" (Thürmer-Rohr 1987a). In der feministisch-sozialarbeiterischen Szene ist diese Kritik angekommen und hat zur einer Kurzschlußhandlung geführt: Statt die Generalisierung an der eigenen Praxis zu überprüfen, wird der Opferbegriff schlechthin ausgeklammert, ignoriert zugunsten eines „irgendwie" verstandenen Begriffs von Mittäterschaft. Nach meinem Eindruck wird mit diesem Begriff wiederum nicht gearbeitet, „Mittäterschaft" wird als magische Formel dahingesagt, um den suspekt gewordenen Opferbegriff zu bannen.
Die Alltagstheorien, die sozialarbeiterischen Arbeitshypothesen haben damit eine wichtige Chance verloren: tatsächlich noch zu sehen, daß es Opfer gibt, über die Solidarität mit den Opfern auch selbst den Blick auf die Täter zu richten und gemeinsam Öffentlichkeit herzustellen über die Taten der Täter.[4]
In ihrem Aufsatz „Der Chor der Opfer ist verstummt" (Thürmer-Rohr 1987b) ging es Christina Thürmer-Rohr darum, die blinde Identifikation von Forscherinnen und beforschten Frauen in Frage zu stellen und auf die Schädlichkeit dieser Identifikation für die Forschung hinzuweisen.
„Chor der Opfer" meint in diesem Sinne das Einstimmen der forschenden Nichtopfer in den Chor der nichtforschenden Opfer. Explizit wird davon ausgegangen, daß die Forscherinnen keine Opfer bzw. daß die Opfer nicht forschen.
Was richtet das im Alltagsbewußtsein an?
Im Alltagsbewußtsein erscheint der Solidaritätsbegriff der Frauenbewegung als Gegenposition zur These der unterschiedlichen Betroffenheit. Solidarität wird gleichgesetzt mit Ununterscheidbarkeit der Erfahrungen: „Wir sind ja alle so unterschiedlich betroffen, das haben wir bisher übersehen. Da waren wir einfach solidarisch, und welche Basis hatte das? Sie muß wohl falsch gewesen sein, unsere vielbeschworene Frauensolidarität."
Aber es hieß ja nicht: „Frauen sind alle gleich", sondern „Frauen gemeinsam sind stark".

Der eigentlich absurde Versuch, die Opfer gegen die Differenzierung auszuspielen, und auf diesem Wege die Solidarität zu erledigen, hat Eingang gefunden in die Medien wie in die Wissenschaft.
Es ist noch gar nicht so lange her, da wurde in der Frauenbewegung die „Methode Champignon" beklagt (wer den Kopf raussteckt, wird geköpft), d.h. die Herausentwicklung einzelner Frauen aus der Masse, ihre Qualifizierung, erschien als Verletzung der Solidarität, und es gab angeblich oder tatsächlich Versuche, allzu Profilierungssüchtige zurückzuholen auf das gemeinsame Niveau. Heute erleben wir nun den Versuch, die Solidarität am entgegengesetzten Ende zu kappen, ganz unten gewissermaßen, um im botanischen Bild zu bleiben: an der Wurzel. Denn die behauptete Unbrauchbarkeit des Opferbegriffs birgt die Gefahr der Opferausgrenzung und Entsolidarisierung.
Der wiedersprüchliche Umgang mit dem Opferbegriff in den Alltagstheorien: abwerten, ignorieren, abschaffen – alles gleichzeitig, findet seine Entsprechung im akademischen Bereich.
Der Opferbegriff des Mittäterschafts-Ansatzes bleibt – obwohl häufig gebraucht – seltsam unklar. Einen deutlichen Opferbegriff zu entwickeln strebt Christina Thürmer-Rohr wohl gar nicht an. Sie setzt das Wort in der Entwicklung ihrer Überlegungen hin zur Mittäterschaftsthese nie als eigenständigen Begriff ein, sondern als Abgrenzungskategorie (Thürmer-Rohr 1987, 1988). Der Opferbegriff erscheint ihr inflationär gebraucht, nicht auf jede Beschränkungssituation anwendbar. Auch ihre explizite Auseinandersetzung mit dem Opferbegriff während des Kölner Vortrages (Thürmer-Rohr 1987a) erscheint in bezug auf Frauen nicht brauchbar: „Das Dargebotenwerden oder die Selbstdarbietung zum Tode *für* eine Überzeugung, einen Glauben; (...) Und immer ist sie durch ihren großen Zweck legitimiert und zwangs-

läufig *für* das Überleben oder Besser-Leben der Opferer. (...) Ein solches Opfer ist sich der Verehrung und Achtung derjenigen sicher, die es opfern, weil es sich dem Zweck der Opferer zur Verfügung stellt. (...) Das Opfer ist nicht Opfer, weil es *passiv* ist, hilflos fremden Gewalten ausgeliefert, oder determiniert durch widrige äußere Umstände, sondern weil es dargeboten wird, um mit seiner Gabe, dem eigenen *Leben*, für etwas einzustehen, für etwas zu zahlen und mit dieser Gabe nicht mehr sich selbst, sondern den anderen zu nutzen."

Die mögliche Freiwilligkeit, der Einsatz für eine Idee, daß der Opfertod ein ehrenvoller ist – all das war wohl schon immer die ideologische Verbrämung für eine Opferung aus Machtinteressen. Und zudem gilt dieser geschönte Opferbegriff ohnehin nur für Männer, denen der Heldentod für das Vaterland zur Ehre gereicht. So neutral „das Opfer" klingt – der Begriff wird nie geschlechtsneutral gebraucht. Der auf und von Frauen angewandte Opferbegriff ist der des Schlachtopfers[5], des reinen Mittels zum Zweck, entpersönlicht und nicht geehrt.

War es das Bild eines von Männern geehrten Opfers oder des von seinen Schlächtern erniedrigten Opfers, das zu dem Satz führte: „Opfer kann man nicht lieben ?" (Thürmer-Rohr 1988) Und was verursachte und verursacht noch mein Entsetzen über diesen Satz? Die Antwort ist klar: Meine eigenen Erfahrungen von Zum-Opfer-Fallen sind noch so lebendig in mir, auch wenn sie Jahrzehnte zurückliegen, auch wenn ich mich heute, aktuell nicht mehr als Opfer empfinde.

Aber ich erinnere mich doch! Gerade die Klarheit der Erinnerung macht mir die Realität, wie jede Frau potentielles Opfer zu sein, noch schärfer bewußt. Ich habe es erlebt! Und ich war nicht wert, geliebt zu werden, weil mich einer mein halbes Leben lang zum Opfer gemacht hat?!

Wenn man Opfer ohnehin nicht lieben kann, haben die Täter recht, die ihr Zerstörungswerk forsetzen. Die drohende Sinnlosigkeit eines liebensunwerten Lebens nach der Opferung, läßt die weitere Bedrohung durch alle möglichen potentiellen Täter als logische Folge erscheinen. Zur folgerichtigen Selbstaufgabe des Opfer scheint Verdrängung die einzige Alternative zu sein.

Wenn ich aber doch geliebt werden möchte (und das will ich!), schaffe ich mich selbst als Opfer ab, verberge meinen Makel – am sichersten auch vor mir selbst.

Der Versuch, den Opferbegriff als Identifikationsmöglichkeit abzuschaffen, treibt die Opfer in die weitere Verdrängung oder neuerliche Leugnung der an ihnen begangenen Taten.

Das haben die Täter auch schon von ihnen verlangt. So tun, als wäre nichts gewesen, und immer schön fröhlich bleiben und die starke Frau markieren!

Woher der Ekel, woher der Wille zur Leugnung? Was begegnet uns in der Schwäche des Opfers?

Auch bei den zu Opfern gemachten Frauen hat die versuchte Abschaffung des Opferbegriffes Chancen. Das Wort konfrontiert uns mit den entsetzlichsten Augenblicken unseres Lebens, mit Ohnmacht, Beschämung, Demütigung, mit unserer eigenen, immer noch gefühlten Schwäche. Wir wollen uns ja auch nicht ein Leben lang als Opfer identifizieren.

Aber allzuleicht machen wir den zweiten Schritt vor dem ersten und leugnen lieber die Opferung, anstatt nochmal zurückzugehen in der Lebensspur, das alte Elend anzuschauen, zu begreifen: Ich bin zum Opfer gefallen, und ich habe überlebt.

Woher also dieses Entsetzen gegenüber dem Opferbegriff? Natürlich, wir haben ihn als beschönigende Bezeichnung für Ausbeutung von Frauen im Ohr. Das Aufopfernde gehört zum traditionellen patriarchalen Frauenbild[6], ihm haftet etwas von wahrhaft „dämlicher" Selbstaufgabe an.

Das ewige Opfer kennen wir – eventuell in Gestalt unserer eigenen Mütter – als die personifizierte Schwäche. Das kann zugleich auch die tyrannische, erpresserische

Schwäche sein, die Frau, die meine Kraft ausbeutet. Wir sehen Frauen mit ihrer „Schwäche" geradezu kokettieren – und in diesen Spiegel blicken wir nicht gern.
Wie stark oder wie schwach Frauen heute tatsächlich sind oder sein können, darüber finden wir in der feministischen Diskussion unterschiedliche, widersprechende Meinungen – und zu jeder Meinung gibt es in der Realität die Bestätigung:
– Frauen gehen selten oder nie an die Grenzen, trauen/getrauen sich weniger als möglich wäre, „hat ja doch kein' Zweck!"
– Frauen ignorieren die tatsächlichen Grenzen, verdrängen, leugnen sie bzw. werden zur Leugnung aufgefordert: „Es geht mir doch eigentlich ganz gut". „Frauen haben doch heute alle Chancen".
Meiner Ansicht nach ist nicht die Frage nach der tatsächlichen oder potentiellen Stärke oder Schwäche von Frauen das Entscheidende, sondern ob wir uns ernstnehmen: Das ewige schwache Opfer stellt das Jammern ein, sobald es begreift, daß es sich selbst glauben kann, daß da wirklich eine Opferung geschehen ist, daß andere ihr das auch glauben. Dann geschieht es, daß eine Frau sich auf ihre verborgene bzw. verbogene Stärke besinnt. Meist gefällt das aber den armen geknechteten, ausgebeuteten Starken in ihrer Umgebung gar nicht, wenn das tyrannische Opferlamm einfach seiner (ihrer!) Wege geht.
Opferschaft ist keine umfassende, keine bleibende Identität, es benennt etwas Geschehenes, Geschehendes. Als Erinnerung gehört es aber zur Identität, als nicht verdrängte Erfahrung.
Die Stärke, die im Überleben liegt, bleibt in der Verdrängung gebunden bzw. wird wieder in der nachfolgenden Leugnung gebunden. „Laß deine Kindheit endlich ruhen!"

Als *analytische Kategorie*, als Erkenntnisschritt, halte ich den Opferbegriff für unersetzbar, ich fasse ihn auch nicht so eng, daß er lediglich in die konkrete Gewaltsituation gehört (Thürmer-Rohr 1987a). Ich bestehe allerdings für die einzelne Frau nicht auf dem *Wort*: Wenn eine Frau das Wort „Opfer" für sich nicht akzeptieren kann, auf sich selbst nicht anwenden will – gut. Es ist für die geopferte Frau ja gerade wichtig, die Sprache, die Wörter für ihre Erfahrung zu finden. Aber den dahinterstehenden Prozeß des Gewahrwerdens (daß *mir* Gewalt angetan wurde) kann sich keine Frau ersparen, die aus der Opferung heraus in ihr Leben will. Sie kann dann ihrem Entsetzen gegenüber dem Wort und dem Tatbestand Ausdruck geben: „Ich will kein Opfer mehr sein!" Sich nur als Opfer zu begreifen, ohne den Täter zu benennen – das wäre allerdings das wehrlose Opfer, das sich selbst in seiner Hilflosigkeit in Ewigkeit festnagelt.
Frauen sind ja nicht einfach nur so Opfer (eines Systems), sondern Opfer ganz konkreter Täter und das nicht nur in der konkreten (sexuellen) Gewaltsituation.
Nicht: Erst wenn die letzte Frau befreit ist, sind alle Frauen frei. Sondern: Erst wenn der letzte Täter abgeschafft ist, wenn es Männern unmöglich gemacht wird, als Täter einen befriedigenden gesellschaftlichen Status zu erhalten oder gar noch auszubauen.
Ich kann den Opferstatus nicht per Willensakt außer Kraft setzen, wenn ich nicht gleichzeitig in aller Konsequenz den Täterstatus außer Kraft setze.
Der Täterstatus wird aufrechterhalten, solange Männer entschuldigt werden.
Der Täterstatus wird aufrechterhalten, solange Männer in gut und böse auseinanderdividiert werden. Diese Differenzierung ermöglicht den „bösen" Tätern jederzeit die Scheinmetamorphose zum Guten und den „guten" Nichttätern ihre Tatenlosigkeit gegenüber den Untaten der Bösen.
Jeder Mann – auch der frauenfreundlichste – profitiert vom Täterstatus aller Männer. Denn die Angst der Frauen vor den Männern ist jederzeit abrufbar, ermöglicht die männliche Schutzgeste und hält Frauen in Abhängigkeit von guten männlichen Beschützern. Die Untat des Täters verschafft so dem braven Mann den Respekt der Frau.

Ich fordere, daß die vielen (?) Männer, die Gewalt gegen Frauen verabscheuen, sich in Wort und Tat gegen diese Gewalt wenden – diesmal, ohne die Mütter der Täter zu beschuldigen.
Wir dürfen vor den Tätern, Mittätern und Profiteuren keinen Respekt mehr haben.

Umgang mit den geopferten Frauen: Die Helferinnen

Die Ausgangslage der Praxisabteilung der Frauenbewegung ist gekennzeichnet durch den Verlust der politischen Perspektive, einen suspekt gewordenen Solidaritätsbegriff, die angestrebte „Differenzierung" zwischen unterschiedlich Betroffenen (Helferinnen und Opfern) und schließlich durch ein auf Schwäche reduziertes Opferbild.
Der so verstandene Opferbegriff macht das Helfen möglich, bzw. läßt es notwendig erscheinen. Das schwache Opfer braucht die starke Helferin; die starke Helferin braucht das schwache Opfer. Die Aufspaltung in Helferinnen und Opfer konnte geschehen, obwohl das Karitative in der Frauenbewegung weitgehend verpönt war. Unter dem vorgetragenen, aber zunehmend nicht mehr eingelösten politischen feministischen Anspruch konnte sich das Karitative wieder einschleichen in die Beziehung zwischen Frauen in der Frauenbewegung.
Die Therapeutisierung der linken und alternativen Szene führte zur Vermischung innerpsychischer Vorgänge mit politischer Arbeit, dies geschah nicht zuletzt auch in feministischen Zusammenhängen (vgl. Christina Thürmer-Rohr 1987b, Chor der Opfer). Was im Rahmen einer Therapie entscheidend ist, das Eintauchen in die eigene, individuelle Erlebensweise, das Herausdifferenzieren eigener Erfahrungen aus den Erfahrungen „aller Frauen", kann – unhinterfragt – im Kollektiv der Frauenbewegung verwirrende Doppelbindungen hervorrufen.
Vor einigen Jahren wurde während einer Veranstaltung zum „sexuellen Mißbrauch" eine „Betroffenengruppe" gebildet. Die Mitarbeiterin einer Frauenberatungsstelle äußert, in dieser Runde, sie habe zwar nicht direkt so etwas erlebt, aber sie fühle sich auch betroffen, denn alle Frauen seien doch „irgendwie" von Männergewalt betroffen, wegen der „strukturellen Gewalt". Damit grenzt sie sich zugleich von den tatsächlichen „Opfern" ab, appelliert aber an deren Solidarität als „alle Frauen". Eigentlich fühlen sich die „konkret Betroffenen" unwohl, weil beobachtet, sind aber nicht in der Lage, der „Irgendwie"-Frau gegenüber die eigenen Grenzen zu wahren und sie aus der Gruppe auszuschließen.
Diese Irgendwie-Betroffenheit macht der Helferin ein klares Verhalten unmöglich. Sie kann weder die eventuell selbsterlebte Untat erkennen, was sie ja in den abgewerteten Opferstatus hinabstoßen würde, noch kann sie die Andere, das Opfer loslassen, das ja der Beweis für die Ordnung *ihrs* Lebens ist.
Sie übertönt das eigene Unbehagen und versucht es zu heilen durch die Suche nach der Frau, der es noch schlechter geht und durch Hilfsangebote an sie. Schlägt diese die Hilfsangebote aus, geht es ihr wohl nicht schlecht genug, wird sie zum rentiten Opfer, dessen Stärke die Selbstrettungsaktion der Helferin bedroht.
Eine unsichere Helferin, deren politische Ansprüche weitgehend im Beratungsalltag versickert sind, die andere Frauen als hilfsbedürftig und schwach erlebt, kann auch an die eigene Stärke nicht mehr recht glauben.
Die Helferin muß sich Opfer suchen – eine unheilige Allianz zwischen Täter und Helferin. „Neben unserem eigenen Gruppenprozeß finde ich es sehr wichtig, die gesellschaftliche Entwicklung und in diesem Zusammenhang die Entwicklung unserer Situation im Auge zu behalten. Meiner Einschätzung nach wird bei zunehmender Verelendung ein stärkeres Beratungs- und Therapie-Bedürfnis entstehen. (...) Die psycho-soziale Belastung von Frauen nimmt zu, die Notwendigkeit von Beratungs- und Therapieangeboten wächst dabei in gleichem Maße" (Brökling/Dick u. a. 1986).
Die qualifizierte Helferin – das ewige Opfer. So wird die Unterwerfung des Opfers

unter die Ideologie der Kompetenz erforderlich. Ersatzweise für Stärke wird die „Kompetenz" für die Helferin zum von ihr derart geschätzten und geschützten Gut, daß es an der Geopferten ständig neu ausagiert werden muß. Wo in dieser Clinchbeziehung ist noch Platz für die Tatsache des Täters?
Im unausgesprochenen Machtkampf zwischen Helferin und Opfer wählen manche Opfer (als größten Trumpf) die Rückkehr zum Täter bzw. die Unterwerfung unter neue Täter. Denn (patriarchal gedacht) dem männlichen Täter gegenüber endet die Kompetenz und Macht der helfenden Frau, gegenüber der patriarchalen Macht ist sie nur noch ohnmächtige Frau – sofern sie nicht die politische Konsequenz zieht.
Aber heutzutage erhalten sich Helferinnen ihre Kompetenz zulasten der politischen Analyse von Männergewalt (bzw. diese bleibt oberflächlich).
Falsche Fragen werden gestellt, z. B.: „(...) Was prädestiniert uns dazu, Opfer von Gewalttat zu werden?" (Hosch 1988) Es liegt also an uns, an uns ist etwas, das uns prädestiniert, Opfer zu werden. Wir müssen etwas an uns verändern, bei uns anfangen. Das billigste „Hilfsangebot" der allgemeinen Therapeutisierung: Fang bei dir selber an, aber wehe, du hältst dich dabei nicht an meine Ratschläge! Ich bin kompetent, du armes Opfer nicht.
Ich wende mich hier nicht dagegen, daß einige Frauen etwas gelernt haben, womit sie tatsächlich anderen helfen können. Aber das Erlernte kann nur nutzbar gemacht werden, wenn nicht nur das Opfer selbstkritisch an sich erarbeitet, sondern auch die Helferin. Wirkliche Kompetenz ist sich ihrer Beschränkung bewußt. M. E. wird aber Kompetenz allzuoft nicht eingegrenzt auf bestimmte Fähigkeiten, Fertigkeiten oder etwa auf eigene verarbeitete Erfahrungen, sondern wird übertragen auf das gesamte Verhältnis zwischen Helferin und Hilfesuchender.
So wird Solidarität verhindert, die Beziehung bleibt bloß therapeutisch (und ein derart bewahrtes Machtgefälle kann nur Basis einer schlechten, untauglichen Therapie sein). Eine bloß therapeutische Ebene ist eine Ebene, auf der die Frau ihre Gewalterfahrung lediglich im Bereich eigener Handlungsmöglichkeiten verarbeiten kann. – Natürlich ist das schon extrem viel und kann helfen, die eigenen Grenzen überhaupt einmal zu erreichen – es kann sich aber im weiteren Leben als Scheuklappe auswirken, als Nicht-Sehen-Können der tatsächlich gesetzten Grenzen, der fortgesetzten Grenzen, der weiterhin geschehenden patriarchalen Gewalt.
Feministische Therapie (Scheffler 1986, Burgard 1986) hat von ihrem Anspruch her versucht, beide Seiten (individuell und politisch) einzubeziehen, aber speziell auf dem Gebiet sexueller Gewalt gegen Mädchen war das offensichtlich in den Wind gesprochen.
Gerade hier bleibt es nach meiner Beobachtung bei der verwirrenden Doppelbindung (s. o.)
„Die Diskussion um das Problem des ‚sexuellen Mißbrauchs' bringt eine neue Dimension in die Auseinandersetzung über das Thema ‚Gewalt gegen Frauen'. Bei der Diskussion um Gewalterfahrungen war bisher imme reine Aus- bzw. Abgrenzung unter Frauen möglich (...) Diese Abgrenzung fand sicher auch zu Beginn der Diskussion zum sexuellen Mißbrauch statt. Je differenzierter Frauen sich jedoch damit konfrontieren und auseinandersetzen, taucht die Frage auf, ob nicht jede Frau in ihrer Kindheit in irgendeiner From sexuelle Grenzüberschreitungen erfahren hat – in Form von angefaßt werden, in Form von Blicken oder Worten" (Dick 1988). Die behauptete neue Dimension ist die alte des Irgendwie. Am klaren Blick auf die eigene Erfahrung mangelt es immer noch. Eine konkret betroffene Frau kann ihren Täter benennen und muß sich nicht auf ein „Irgendwie" zurückziehen. Aber auf die Erfahrung der Opfer wird kein Wert gelegt. Ihr Eingang in die Arbeit der kompetenten Helferinnen wird verhindert: In der Dokumentation zur Fachtagung „Sexueller Mißbrauch von Mädchen und Frauen, November 1987 in Köln" taucht die Kritik der konkret betroffenen Frauen an der Tagung nicht so auf, wie sie geäußert wurde. Die Bildung der, im offiziellen Programm „vergessenen", Betroffenengruppe wird verschwiegen. Die im Abschlußplenum vorgetragenen Forderungen der Selbsthilfe-

frauen werden sinnentstellend wiedergegeben, auf mehr „Angebote und Begleitung" gerichtet (sprich: Hilfe für Opfer), wo es um Zur-Kenntnis-genommen-Werden, Akzeptiert-Werden, um Mitgestaltung ging (Verein zur Weiterbildung für Frauen e. V, 1988)

Die Ausgrenzung der Opfer setzt sich fort in der Institutionalisierung von Strategien. „Medusa"[7], ein Verein mit dem Anspruch eines bundesweiten Dachverbands zum Thema sexuelle Gewalt gegen Mädchen und Frauen wurde in Köln gegründet und im Rahmen einer Fortbildung bzw. Fachtagung einer eingeschränkten Frauenöffentlichkeit präsentiert. Die Bemerkung einer Frau beim Abschlußplenum, bisher sei es in der Frauenbewegung üblich gewesen, zuerst zu diskutieren und dann zu gründen, wurde von den Gründerinnen mit völligem Unverständnis entgegengenommen. Sie waren – nach ihren Äußerungen zu schließen – im festen Bewußtsein, etwas *für andere* getan zu haben, sei schon ein Wert an sich. Folgerichtig ist in der Satzung unter „Ziel und Zweck" von Medusa gefaßt: „(...) die Unterstützung hilfsbedürftiger Mädchen und Frauen in Zusammarbeit mit Fachkräften und Institutionen, die mit der Problematik ‚Sexuelle Gewalt' befaßt sind" (§ 2 der Satzung) – Unterstützung durch Kompetenz. Von Selbsthilfe ist nicht die Rede. Und als Betroffene frage ich mich, wie verhindert werden soll, daß Täter (mittelbar) Mitglied werden.

Die Aufspaltung in Helferinnen und Opfer, die mit der Entwertung/Abwertung des Opferbegriffs einhergeht, führt zur Ausgrenzung der Opfer. So ist es verständlich, daß auch Mitfrauen in Selbsthilfegruppen oder ganze Selbsthilfegruppen aus dem ungemütlichen Opferstatus in die Helferhaltung fliehen. Helferin zu sein, beinhaltet den Anspruch auf Arbeitsstellen, auf Geld, bedeutet Statusaufwertung getreu dem kapitalistischen Grundsatz, daß nur das was wert ist, was bezahlt wird.

So wird auch im Bereich der Arbeit gegen sexuelle Gewalt gegen Mädchen aus der zunächst politischen Initiierung – wie auch bei Notruf und Frauenhäusern – die Fortführung sozialer Arbeit.

Der Versuch der Frauenbewegung, gegen die institutionalisierte Männergewalt fraueneigene Freiräume, Machtbereiche zu setzen, wurde zur institutionalisierten Täterverleugnung – im Bereich sexuelle Gewalt gegen Mädchen deutlicher denn je.

Die feministische Analyse wird verlassen zugunsten eines Aktionismus, der Opfer und Helferinnen in die Irre führt. Der Aktionismus gegenüber der Opferung, Frauenhäuser, Selbstverteidigungskurse, Walpurgisnachtdemo, Noturf, Beratungsstelle, noch'n Verein (Medusa) – läßt uns „vergessen", daß wir die Machtfrage zu stellen hätten. Und „Vergessen" ist der Hauptschutz der Frauen gegen die patriarchale Gewalt, das Arrangement macht Vergessen nötig.

„Geliebte Opfer" werden das Lamentieren über Tat und Täter aufgeben. Sie bleiben dankbare Kundinnen von Therapie- und Beratungsszene.

Seite an Seite mit den Helferinnen fordern sie weitere Beratungsstellen, wechseln auf die Seite der Kompetenz (ein für sie sehr gefährdeter Status, wie Erfahrungen von Frauen zeigen, die auch als Berufsfrau ihre eigene Betroffenheit nicht verleugnen wollen).

Den Status der kompetenten Berufsfrau erwerben – von dieser Entwicklung bleiben auch Selbsthilfe-Organisationen wie Wildwasser[9] nicht verschont.

Die fortdauernde (sexuelle) Männergewalt gegen Mädchen und Frauen und ihre zerstörerische Wirkung ist viel zu ernst, als daß hier mit Theorie- und Therapiemacht experimentiert werden dürfte.

Mit Opfern ist immer gemacht worden – ununterscheidbar, ob zum Guten oder Schlechten. Gerade bei Mädchen, die zu Opfern gemacht wurden, hat sich dabei Gutes und Schlechtes schon frühzeitig vermischt, nämlich in der heilen Familie. Für sie ist die Trennung zwischen diesen unterschiedlichen und eigentlich untrennbaren Einflüssen eine wahre Lebensaufgabe. In den emotional geprägten Zusammenhängen der Frauenbewegung wiederholt nun die oben beschriebene Opfer-Helferin-Be-

ziehung die gleiche Struktur. Die Ideologie der Kompetenz bedeutet fortgesetzte Nichtachtung gegenüber dem davongekommenen Opfer.

Die Opfer selbst – Selbsthilfe

Im Rahmen der Frauenbewegung haben die Opfer sexueller Männergewalt die Möglichkeit der (feministischen) Therapie, der Selbsthilfearbeit, um mit ihrer *Vergangenheit* fertigzuwerden. In die *Zukunft* gerichtet wird die Errichtung und Konsolidierung eigener Frauenzusammenhänge geplant und zum Schutz der Selbstverteidigungskurs gemacht. Das sind notwendige und sinnvolle Aktionen, um der Gewalt etwas entgegensetzen zu können, ihr möglicherweise sogar zu entgehen. Aber in der *Gegenwart* der sexuellen Gewalt bleibt doch nur das hilfreiche Sich-Totstellen, um möglicherweise am Leben zu bleiben.
Zum Opfer gemacht werden (können), das bedeutet für alle Frauen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, das bleibt uns trotz aller Hilfs- und Vorbeugemaßnahmen – solange das Patriarchat besteht.
Ohne zunächst einmal dies geklärt zu haben, bleiben die gesellschaftlichen Verhältnisse unerklärbar, werden als dumpfes Schuldgefühl internatilisiert (was ist mit *mir* nicht in Ordnung?). Das ist der Inhalt des Begriffs potentielles Opfer.
Ich beschäftige mich mit der Tatsache meiner Opferung nicht, weil ich Opferschaft für erstrebenswert oder für meine soziale Heimat halte. Ich beschäftige mich mit der Tatsache meiner Opferung, um aus all dem Falschen, dem Zerstörerischen herauszukommen, gegen die Nichtachtung meiner Grenzen meine abgegrenzte Identität zu finden. Für jede Frau, die dieses Ziel anstrebt, ist es nötig, die Trennschärfe zwischen dem Täter (dem patriarchalen Mann) und dem Opfer (Frau/Mädchen unter dem Patriarchat) herzustellen. Es wird so getan, als könnten Frauen, die sich als Opfer bezeichnen, nicht als aktiv Handelnde an der Veränderung der Verhältnisse arbeiten. Das Risiko, mit dem wir alle täglich leben, wird verdrängt bzw. projiziert auf das „schwache" Opfer. Zum Opfer fallen ist gleichbedeutend mit Ehrverlust.
„Wer der Folter erlag, kann in dieser Welt nicht mehr heimisch werden." (Amery)
Dieser Satz hat mich immer fasziniert. Früher las ich ihn als Verdikt, daß ein für allemal das Opfer keine Chance hat. Heute sage ich: Wer der Folter erlag, muß die Welt verändern.
Das Potential dazu ist, soweit es die Frauen betrifft, die in ihrer Kindheit und Jugend Opfer sexueller Gewalt wurden, mehr als reichlich da. Da wächst an der Basis, wo resignierte Feministinnen, akademische Theoretikerinnen und sich selbst bestätigende Helferinnen schon nicht mehr hingucken, eine neue Welle der Bewegung. Wenn ich in der beiträge-Redaktion von meinen Wildwassererlebnissen erzähle, klingt es wie aus alten Frauenbewegungszeiten. Tatsächlich spüre ich wieder dieses Aufbruchsgefühl. Nur bin ich diesmal als ganze Person dabei mit meiner ganzen Erfahrung. Es kommt mir vor, als hätte ich damals vieles am Weg liegen lassen, um vorwärts zu kommen mit den anderen Feministinnen. Diesmal bin ich gründlicher. Der Aufbruch der geopferten Frauen geschieht, wie ich meine, in der Kontinuität der Frauenbewegung.
Ich möchte meine Erfahrungen in der Selbsthilfegruppe noch einmal auf dem Hintergrund des oben beschriebenen Opferbegriffs reflektieren. Ich möchte versuchen, diesen und einen anderen möglichen Opferbegriff an meiner Wirklichkeit zu überprüfen.

Schwache Opfer?

Das Schweigen über sexuelle Gewalt gegen Mädchen konnten nur die Frauen brechen, die sie erlebt und überlebt haben. Sie tragen mit der Veröffentlichung ihrer Er-

fahrung zur Enttabuisierung bei. Sie klagen an. Sie entschließen sich, aus ihren meist fassadennormalen oder durchschnittlich verrückten Leben auszubrechen, um sich ihren Erinnerungen auszusetzen. Sie riskieren die Liebe ihrer Verwandtschaft, ihrer Freundinnen, Kinder und Männer. Sie erkennen die ungeheure Last der Verantwortung ihrer frühen Jahre (ihre Familie zu erhalten, ihre Mütter zu verschonen, das Heimlichkeitsgebot des Täter-Vaters zu halten). Für Zerstörerisches wollen sie keine Verantwortung mehr (mit)tragen. Sie schaffen sich eigene Strukturen, wie Gruppen, Beziehungen, in denen *sie* leben können. Sie unternehmen die Anstrengung, sich selbst – trotz allen Mißtrauens gegen die eigene Person – zu glauben. Schwach?

„Chor der Opfer?"

Die Geschichte der anderen Frau als *ihre* zu respektieren, daneben die eigene zu sehen, scheitert gewiß nicht am Opferbegriff und nicht an dem Bewußtsein, daß beide zu Opfern gemacht wurden. Das zeigt sich in Wildwasser-Selbsthilfegruppen: Da sitzen ausschließlich Frauen zusammen, die als Mädchen zu Opfern gemacht wurden. Sie lernen gerade in der Entdeckung von Unterschieden und Gemeinsamkeiten die Wahrheit der *eigenen* Gewalterfahrung zu entdecken. Die Aufgabe, zwischen dem eigenen Leben und anderen zu trennen, für diese Aufgaben werden Frauen nicht erzogen. Die Hauptkrankheit der Frauen im Patriarchat ist die Grenzenlosigkeit gegenüber den Bedürfnissen anderer. Das Gefühl, daß in der Ablehnung wie auch der vorschnellen Bestätigung durch die andere Frau eigentlich eine Mißachtung meiner Erlebensweise liegen kann, läßt sich in dieser Selbsthilfe-Arbeit besonders deutlich spüren und aussprechen. Zugleich gibt es eben diese wahnsinnigen Übereinstimmungen, das Wiedererkennen in einer Frau, die sonst ganz anders ist. Beides, Abgrenzung und Übereinstimmung, ist eine tragfähige Basis für Solidarität.

Ewige Opfer?

Ich habe mir wiederholt die Frage gestellt, ob es bei meiner wöchentlichen Teilnahme an der Wildwassergruppe um solch ein Pseudoleben geht, wie es manchen anderen Selbsthilfegruppen (Suchtgruppen) unterstellt wird: Das eigene schwache Ich geht in der Gruppe auf und wird durch ein starkes Gruppenich lebensfähig, von dem es allerdings lebenslang abhängt. Die Sucht nach z.B. Alkohol wird durch die Sucht nach der Gruppe ersetzt – ein Leben „ohne" wird nicht versucht.
Abgesehen von dem problematischen Vergleich mit der Sucht[10], meine ich nicht abhängig zu sein. Obwohl ich die Gruppe brauche, wäre ich – wie vorher auch – ohne sie lebensfähig.
Es geht hier nicht um Ersatz des Lebens durch das Pseudoleben in Gruppenmeetings – es geht um einen umfassenden, politischen, kollektiv wie individuell lebbaren Ansatz. Allerdings ist das tiefe Verstehen, ohne Erklärungen auszukommen, nirgendwo anders möglich. Die Gruppe „heilt" in diesem Sinne die frühe Verlassenheit. Nicht mehr erklären zu müssen und in aller Seltsamkeit akzeptiert, nicht in jeder Macke verstanden zu werden, aber insgesamt.
Die verschrobenen Umwege sind nachvollziehbar, ohne daß jemand sagt: Aber warum hast du nicht einfach . . .? Warum bist du nicht einfach fortgelaufen? Warum hast du nicht einfach geschrien? Es war nicht einfach, deshalb.

Kompetenz

Weil wir jede Frau ihre eigenen Grenzen entwickeln lassen, brauchen wir auch nicht gegenseitig über unsere eigenen Grenzen hinauszugehen: Ich leiste in der Gruppe nicht mehr, als ich kann. Und für meine eigenen Erfahrungen bin ich zweifellos die Kompetenteste. Ich lerne, so kompetent zu sein, daß ich selbst weiß, wann (und wann nicht) ich eine Therapie machen will. Das heißt, Kompetenz besteht nicht in der allgemeinen Urteilsfähigkeit über Symptome, die auf sexuellen Mißbrauch zurückzuführen sind, Kompetenz besteht nicht in der allgemeinen Fragestellung, wel-

che Therapieform für „Inzestform" die empfehlenswerteste, speziellste ist. Kompetenz besteht in der eigenen Entscheidungsfähigkeit und auch in der Fähigkeit zu sagen, heute kann ich mich noch nicht entscheiden. Ich guck mich erstmal um und seh, was die anderen machen, vielleicht fällt mir dann ein, was ich brauche. Kompetenz besteht auch im Dasein für die anderen Frauen (Ist es nötig? Kann ich das? Kann ich das heute?)

Hilfsbedürftigkeit?

Aber den Opfern muß doch geholfen werden! Anläßlich eines Vortrages fragt mich eine Frau, was ich denn empfehlen könnte für Frauen, die nicht so stark wären, jede Woche ganz allein in eine Selbsthilfe-Gruppen zu fahren. (Es war der Versuch, ein erkennbar starkes Opfer in die Helferburg zu holen.) Ich habe mich getraut zu sagen: Nichts.

Jede Frau, die ernsthaft von ihrer Opferschaft und deren Folgen wegwill, muß die ersten paar Schritte ganz allein tun, später merkt sie dann, daß sie nicht allein ist. Wenn sich das nach harter Auslese anhört, muß ich sagen: Wer die Anschläge auf Seele und Leib in Kindheit und Jugend überlebt hat, ist stark genug.

Das kann ganz schwach und jämmerlich (meinetwegen grau) aussehen (zunächst) und gar nicht nach großer Stärke. Aber der in der Kindheit verschüttete Weg ins Leben kann neu gegraben werden. Das ist wahnsinnig anstrengend, und manche Frauen geben beim ersten und zweiten Versuch noch auf. Irgendwann wühlen sie sich schon durch.

Daher kommt auch mein Zutrauen in die Opfer und in den Opferbegriff. Mit der Anwendung des Wortes „Opfer" auf mich kann ich mich meiner Betroffenheit nicht mehr entziehen. Das ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur Veränderung von Gewaltstrukturen.

Wenn ich auf diesem Weg allerdings das Bild des Opfers als nur schwacher Person übernehme, wie es mir von Christina Thürmer-Rohr, und nicht nur von ihr, angeboten wird, kann ich nur in Verzweiflung bzw. Leugnung verfallen.

Wenn ich mir aber die Opferungssituation nochmal genau anschaue, finde ich außer dem Schrecken auch das Wunder: Ich habe überlebt, und das verdanke ich eben nicht dem Täter (Thürmer-Rohr 1987a), sondern ganz allein mir: Nach der Opferung ins Leben gehen zu können, bedeutet, während der Opferung Lebensreste bewahrt zu haben. Die Tat ist immer auf Lebensvernichtung gerichtet, physisch und/oder psychisch. Wenn ich mir mein Leben erhalten kann, verdanke ich das nicht dem Täter, sondern ganz allein mir.

Aus der Scham über die Opferung wird zunehmend Wut. Und diese Wut spüren nicht mehr ausschließlich erklärte Feministinnen. Frauen, die ihren Fuß vor lauter Angst nie über die Schwelle eines Frauenzentrums gesetzt hätten, kommen durch ihre eigene Betroffenheit mit anderen Frauen zusammen. Zunächst einmal ganz ohne politischen Anspruch, nur aus dem eigenen Leidensdruck heraus.

Aus der Begegnung mit den anderen Frauen, aus der Entdeckung, nicht individuelles, sondern gewissermaßen kollektiv vereinzeltes Opfer zu sein, entsteht eine Radikalität, von der resignierte Alt- oder Exfeministinnen noch was lernen können und über die sich Feministinnen, die (sich) noch nicht aufgegeben haben, nur freuen können.

Selbsthilfe als möglicher Lebenserwerb von Frauen, die zu Opfern gemacht wurden, muß sich allerdings scharf abgrenzen von der staatlichen Selbsthilfevorstellung. Dieser geht es um das Abschieben hauptsächlich chronisch Kranker, Gestrandeter. Der „Abfall" des krankmachenden, zerstörerischen kapitalistisch-patriarchalen Systems soll so die letzten ihm innewohnenden Kräfte mobilisieren, die hoffnungslosen Fälle dürfen sich selbst heilen (Notz 1988). Das Ganze ist billig, aber für Politiker jederzeit schmückend.

Feministische Selbsthilfe geht aus von der Identität von Opfer, Helferin und politischem Subjekt.

Wo diese Identität nicht gewahrt ist, besteht die Gefahr, daß die Struktur der Tatsituation sich wiederholt: Es tritt der geopferten Frau jemand gegenüber: der Täter, der Glotzer, der Helfer. Alle drei bestätigen sich mit/in ihrem Blick auf das Opfer, daß sie selbst keine Opfer sind. Der Täter hat die Macht, Gewalt auszuüben.
Der Voyeur sieht das Verbrechen, das nicht ihm geschieht. Der Helfer will das Opfer behandeln – aber gut.

Solidarität!
Was die Frauen mit Gewalterfahrungen bei feministischen Helferinnen zu finden hoffen, ist Akzeptanz, Ernstgenommenwerden, vor allem Solidarität.
Wenn ich den ironisch gemeinten „Chor der Opfer" ins Ernsthafte wende: Es ist die Angst der Täter, daß aus der Klage dieses Chores die Anklage wird. Nicht ein unhinterfragtes Hilfsangebot, sondern die Solidarität der feministischen Helferinnen mit den Opfern kann dem patriarchalen Gewalttäter gefährlich werden.
Die Wiedergeburt der Opfer als politische Subjekte sollte nun endlich die Solidarisierung innerhalb der Frauenbewegung zur Folge haben.
Ohne Lernbereitschaft, ohne Achtung, ja auch ohne Liebe wird das nicht gehen!

Anmerkungen

1) *Die Geburt einer Bewegung ist Göttin sei Dank nicht aktenkundig zu machen: Lassen wir sie mit dem Tomatenwurf beginnen, mit den § 218-Demos? Wen lassen wir überhaupt unsere Geschichte schreiben?*

2) *Ein Beispiel: „Eine eifernde Anklage liegt der Autorin aber fern, bei aller beklemmenden Intensität der Bilder, die dieses Buch über eine traurige Einzelfallstudie von Kindesmißbrauch herausheben, die es zu einem Stück Literatur machen. Sylvia Fraser kommt ohne moralischen Zeigefinger aus. Hinter der Untat des Vaters erkennt sie auch dessen mißglücktes Leben." Rezension in: Der Spiegel Nr. 50, 1987*

3) *Es gibt z. B. die Courage nicht mehr, eine neue überregionale Frauenzeitung (noch) nicht. In Köln gibt es kein Frauenzentrum mehr. Und was in anderen Städten los ist, erfahre ich nur, wenn ich dort Freundinnen habe.*

4) *Dagegen ist die Prävention sexueller Gewalt gegen Mädchen ein beliebtes Öffentlichkeitsthema. Zwar wird hier die Tauglichkeit des CAPP-Projektes (Children Assault Prevention Project) inzwischen weitgehend bezweifelt: Daß es nicht erfolgversprechend ist, Kinder im Rahmen eines Workshops „safe, strong and free" zu machen und damit vor sexueller Gewalt zu schützen, hat sich herumgesprochen. Aber nach wie vor setzt der Präventionsgedanke bei den potentiellen Opfern an, statt – wie es mir naheliegend erscheint – bei den potentiellen Tätern, am Ausgangspunkt der Gewalt.*

5) *Sonja Bulens machte mich darauf aufmerksam, daß das holländische Wort „Slachtoffer" ist. Wer niederländische Untersuchungen zum sexuellen Mißbrauch liest, wird immer wieder auf dieses Wort stoßen.*

6) *Zum modernisierten patriarchalen Frauenbild gehört zwar noch der Tatbestand der Ausbeutung, der Begriff der Aufopferung ist aber verpönt, er mündet – wie auch der Begriff „Emanzipation" – in den Begriff der Selbstverwirklichung. Und dieser dehnbare Begriff umfaßt die Identitäten Mutter Theresas, der flambierten Frau und der ehrenamtlich arbeitenden Hausfrau (Notz 1987).*

7) *Medusa – Befreiung von sexueller Gewalt gegen Mädchen und Frauen.*

8) *§ 4: „Mitglied des Vereins kann werden: (. . .) jede juristische Person, die durch eine Delegierte vertreten wird. Voraussetzung ist, daß die Ziele des Vereins unterstützt werden." Sein Lippenbekenntnis zu den Zielen des Vereins kann der Täter zwar nicht auf der Medusa-MV persönlich abliefern, aber in anderen Zusammenhängen kann er sich auf „seinen" Dachverband berufen. Es gibt im sozialen, karitativen, therapeutischen und pädagogischen Bereich nicht wenige Täter, wie der Erfahrungsaustausch innerhalb von und zwischen Selbsthilfegruppen zunehmend erweist.*

9) *Wildwasser wurde in Berlin gegründet. Der Name steht für unterschiedliche Formen des Kampfes gegen sexuelle Gewalt gegen Mädchen. Es gibt einerseits reine Selbsthilfegruppen, andererseits Beratungsstellen mit umfangreichen Informations- und Therapieangeboten und zahlreiche Zwischenformen. Darüber hinaus gibt es Selbsthilfegruppen, die ihren Kampf nicht unter dem Namen Wildwasser führen. Die Szene ist unübersichtlich und lebendig.*

10) *Gewalterfahrung kann zum Auslöser für Süchte werden, aber der Inhalt der Gruppe ist keine Sucht.*

Literatur

AMERY, Jean: Über die Tortur.

BRÖKLING, Elisa, Marlies DICK und alle anderen Mitarbeiterinnen der Beratungsstelle „Frauen lernen leben", Köln: Fünf Jahre „Frauen lernen leben" – Identität oder Krise, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 17, Köln 1986

BURGARD, Roswitha: Warum brauchen wir feministische Therapie?, in: beiträge zur feministischen Theorie und praxis, Heft 17, Köln 1986

DICK, Marlies: Einleitung, in: Verein zur Weiterbildung für Frauen e.V.: Dokumentation zur Fachtagung: Sexueller Mißbrauch von Mädchen und Frauen, November 1987 in Köln, Köln 1988

EHRHARDT, Heidrun/VERBEET, Elisabeth: Den Feind beim Namen nennen. Sexuelle Gewalt gegen Mädchen, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 20, Köln 1987

EHRHARDT, Heidrun: Grau ist nicht das Opfer . . . Eine Kritik der Tagung (6.–10.4.88) zur Mittäterschaft von Frauen, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 23, Köln 1988

Erst war ich selbstlos – jetzt geh ich selbst los. Frauenarbeit in Ehrenamt und Selbsthilfe, Dokumente und Berichte (2) der Parlamentarischen Staatssekretärin für die Gleichstellung von Frau und Mann, Münster/ Wuppertal 1987

HOSCH, Ursula: Einführungsreferat, Fachtagung zur sexuellen Gewalt gegen Mädchen und Frauen, Medusa, 19.11.1988, Mitschrift der Verfasserin

KLAUSMANN, Ulli: Juliette oder „Erotik" im Zeichen der Postmoderne, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 20, Köln 1987

Lieben Frauen Porno? in: Der Spiegel Nr. 44, 31. Oktober 1988

NOTZ, Gisela: Ist unbezahlte Arbeit unbezahlbar? Ehrenamtliche soziale Arbeit von Frauen als politisches Handlungsfeld, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 19, Köln 1987

DIES.: Hilf Dir selbst – dann hilft Dir Göttin. Zur Problematik der unbezahlten Arbeit von Frauen in sozialen Projekten, in: Martina Racki (Hrsg.): Frauen(t)raum im Männerraum. Selbstverwaltung aus Frauensicht, München 1988

Risse im Glück. Rezension in: Der Spiegel Nr. 50, 12. Dezember 1988

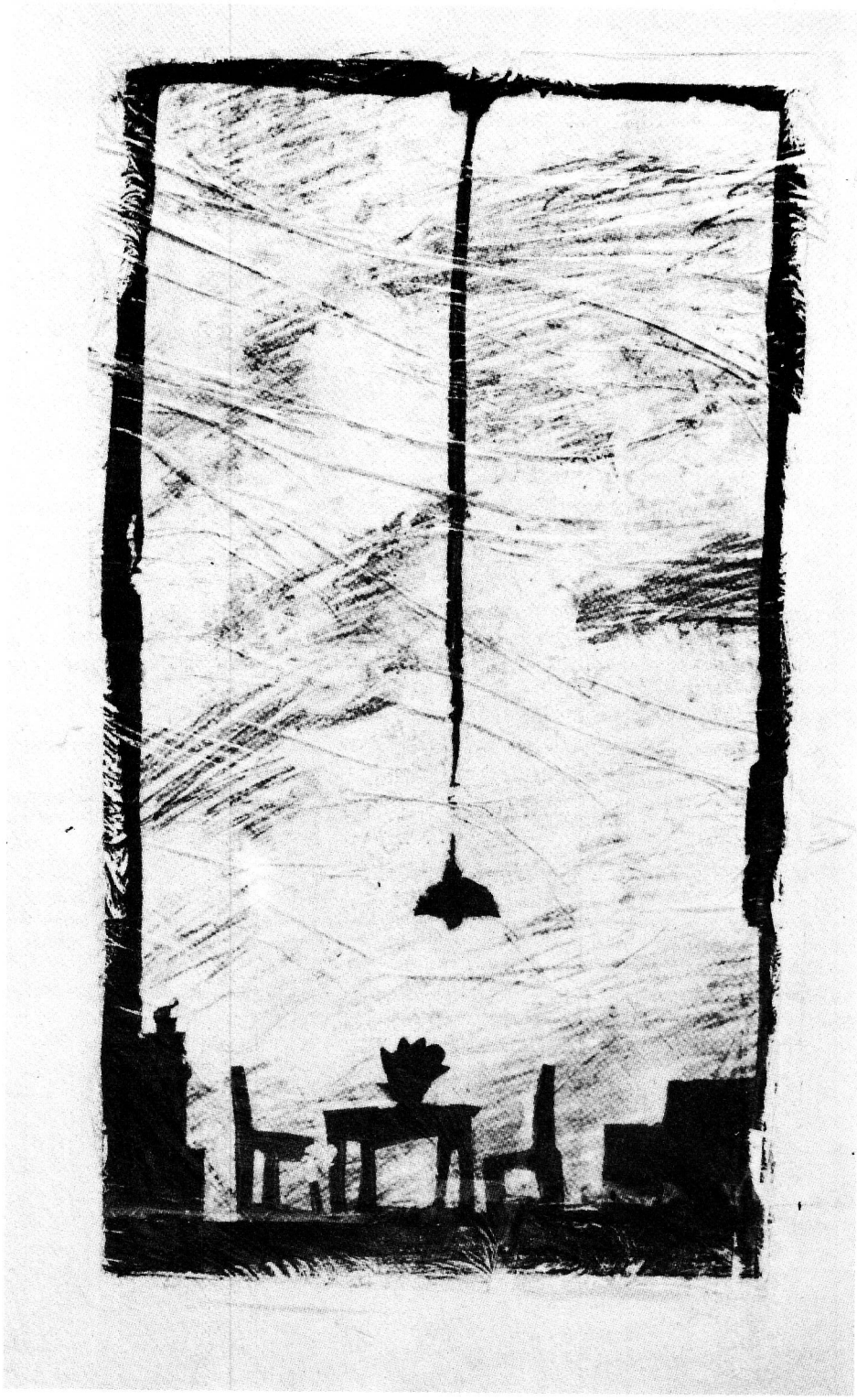
SCHEFFLER, Sabine: Feministische Therapie, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 17, Köln 1986

THÜRMER-ROHR, Christina: Frauen in Gewaltverhältnissen, Vortrag, gehalten auf der Kampagne gegen sexuelle Gewalt am 14. März 1986 in Köln-Mülheim, veranstaltet vom Komitee für Grundrechte und Demokratie, veröffentlicht in: taz v. 28.3.1987 a

DIES.: Vagabundinnen, Feministische Essays, Berlin 1987 b

DIES.: Mittäterschaft von Frauen – Gewalt des Erbes und Eingriffe in die Aktionen der Selbstzerstörung, Vortrag im Rahmen der Veranstaltung „Mittäterschaft von Frauen – Ein Konzept feministischer Forschung und Ausbildung. Tagung vom 6.–10. April 1988 an der Technischen Universität Berlin", Mitschrift der Verfasserin

VEREIN zur Weiterbildung für Frauen e.V., Dokumentation zur Fachtagung: Sexueller Mißbrauch von Mädchen und Fauen, November 1987 in Köln, Köln 1988



50 *Marianne Tralau:* **„Interieur" – Scherenschnitt**, *Quelle: „365 Tage", Köln 1982*

Regina Becker-Schmidt

Identitätslogik und Gewalt

Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Feminismus

Wenn ich auf meine Arbeiten der letzten Jahre zurückblicke, bemerke ich heute eine lange nicht zur Kenntnis genommene Spaltung. Auf der einen Seite bin ich – teils bewußt, teils unbewußt – Schülerin von T. W. Adorno und M. Horkheimer geblieben. Das gilt insbesondere für methodische und erkenntnistheoretische Orientierungen. Andererseits habe ich mich von meinen Lehrern entfernt: seit meinem Weggang aus Frankfurt a.M. veränderten sich Inhalte und politische Optionen, auch meine Interessen an qualitativer Sozialforschung. In der veränderten Themenwahl (geschlechtsspezifische Sozialisation, Sozialpsychologie der Geschlechterdifferenz u.a.) machte sich der Einfluß der Frauenbewegung geltend, aber auch – was z.B. die Beschäftigung mit Akkordarbeiterinnen betrifft – die Wahrnehmung einer gewissen sozialen Fremdheit im Umgang der Kritischen Theorie mit nicht-bürgerlichen Milieus.

Zu diesem Aufsatz forderten mich einige Passagen aus der „Dialektik der Aufklärung" von Horkheimer und Adorno (1947) heraus. Es waren Stellen, in denen die Autoren sich über den weiblichen Sozialcharakter äußern. Die innere Widersprüchlichkeit dieser Äußerungen machte mir zu schaffen: in merkwürdiger Weise changieren sie zwischen kritischen Einsichten in Unterdrückermechanismen, denen das weibliche Geschlecht im Zuge der männlich-bürgerlichen Machtmonopolisierung ausgesetzt ist, und virilen Projektionen auf Frauen, die traditionellen Vorurteilen verhaftet bleiben.
Gleichzeitig war es gerade die erneute Lektüre der „Dialektik der Aufklärung", die einem alten Interesse eine neue Richtung gab. Zentraler Gegenstand der Frankfurter Schule ist die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft, innerer sowie äußerer Naturbeherrschung und historischen Ausformungen von Subjektivität. Feministischen Diskursen folgend[1)], fragte ich nun danach, wie geschlechtsspezifische Individuationsprozesse mit gesellschaftlichen Organisationsformen des Geschlechterverhältnisses zusammenhängen.

Im Rahmen dieses Fokus wurden die alten Vermittlungsversuche zwischen Marxismus und Psychoanalyse neu aufgenommen. Die hier zur Diskussion gestellten Überlegungen beschränken sich allerdings auf einen thematischen Ausschnitt: ich möchte klären, welchen Stellenwert eine Verschränkung von Ideologie- und Androzentrismuskritik in der Frauenforschung haben könnte. Was vermögen die beiden, unterschiedliche Akzente setzenden Analyseinstrumente zu leisten, wenn es darum geht, weibliche Subjektivität sowohl von verzerrenden Sichtweisen als auch von gesellschaftlichen Verstellungen freizusprengen?
Meine Überlegungen knüpfen an Positionen von Adorno an, weichen jedoch in bestimmten Punkten von ihnen ab. Abgrenzungen erfolgen zum einen, weil ich seine Thesen vom Zerfall des Ideologiebegriffs[2)] im staatlich regulierten Spätkapitalismus angesichts objektiv verdeckter patriarchalischer Machtverhältnisse in Frage stelle. Zum anderen, weil Adorno trotz aller hellsichtigen Kritik an historischen Mechanismen der Frauenunterdrückung dennoch die Mythologisierung des Weiblichen nicht wirklich durchbricht. In der Odyssee-Interpretation, aber auch in Passagen der „Minima Moralia" und im Veblen-Aufsatz finden sich Bemerkungen, die selber den weiblichen Charakter naturalisieren und enthistorisieren.[3)]
Dennoch liegen die Anknüpfungspunkte für eine feministische Orientierung an der Kritischen Theorie auf der Hand: der Ideologiebegriff der Frankfurter Schule, der Marx die Treue hält, erschließt nicht nur die gesellschaftlichen Prozesse, die die Im-

plikationen der Klassentrennung verschleiern (Mehrwertproduktion und Warenfetischismus). Er eröffnet auch Perspektiven für eine herrschaftskritische Analyse der Geschlechtertrennung. Desweiteren umfaßt der Ideologiebegriff gerade bei Adorno über die Bestimmung objektiv-struktureller Verblendungszusammenhänge hinaus die psychischen Beschädigungen, die falsches Bewußtsein von der subjektiven Seite her verstärken. Insofern ist er für psychoanalytische Fragestellungen offen.

Die Androzentrismusdebatte innerhalb der Frauenforschung hat zwei Dimensionen eines ideologiekritischen Ansatzes dieser Prägung weiterenwickelt: die Dekonstruktion männlichen Denkens, das weibliche Realität ausgrenzt; und – in Abarbeitung an Lacan – die Decodierung eines phallokratischen Imaginären. Es wäre sicherlich sinnvoll, diese Intention, die den geschlechtsspezifischen, phantasmagorisch-unbewußten Gehalt von Ideologien aufspürt, weiterzuführen. Im vorliegenden Aufsatz soll aber zunächst eine andere Richtung eingeschlagen werden. Angesichts einer Forschungssituation, in der die Analyse des Geschlechterverhältnisses im Sinne institutionalisierter sozialer Zusammenhänge noch in den Anfängen steckt, scheint mir die Frage notwendig, welcher gesellschaftliche Überhang den Blick auf dieses Herrschaftssystem so lange verstellt hat. Obwohl in der „Dialektik der Aufklärung" – wie auch in anderen Texten der beiden Autoren – die Durchsetzung männlicher Sexualität, ja männlicher Suprematieansprüche überhaupt, in radikaler Weise problematisiert wird, bleibt das Geschlechterverhältnis und seine Organisationsformen als Grundlage solcher Machtusurpation doch gesellschaftstheoretisch unreflektiert. Gründe und Konsequenzen dieses Defizits werden im folgenden mit den Mitteln der immanenten Kritik untersucht, deren Schulung sich gerade der Kritischen Theorie verdankt. Insofern ist die Auseinandersetzung mit meinen Lehrern ein Versuch zu lernen, eigene blinde Flecken in der Frauenforschung aufzuhellen. Ich beginne daher mit einer kurzen Einführung in die ideologiekritischen Grundlagen der Frankfurter Schule.

Erkenntnistheoretische Prämissen einer materialistischen Gesellschaftskritik

In der „Dialektik der Aufklärung" formulierten Horkheimer und Adorno das zentrale Motiv ihrer Kritischen Theorie: sie „sucht die Verflechtung von Rationalität und gesellschaftlicher Wirklichkeit, ebenso wie die davon untrennbare von Natur und Naturbeherrschung, dem Verständnis näherzubringen" (1947, S. 10). In der gesamten Geschichte des Denkens blieb – in dieser Perspektive – Geist in Macht verstrickt. Statt nach einem herrschaftsfreien Verhältnis zwischen Natur und Menschheit zu suchen, entwickelte sich Wissenschaft im Dienste ihrer Ausbeutung. Dieser Schuldzusammenhang setzt sich fort im Zustand der Gesellschaft, die nicht zur Menschheit, zur Humanität gefunden hat.

Ein Machtmittel par excellence ist die deduktive Form der Wissenschaft, die dem Allgemeinen vor dem Besonderen Vorrang einräumt. Zu ihr gehört die Identitätslogik. Wie diese „objektive Gedankenform" (Marx) zur realen Gewalt wird, hatte Marx an der Warenanalyse, vor allem am nichtäquivalenten Tauschverhältnis zwischen Lohnarbeit und Kapital, herausgearbeitet: Er zeigt, wie durch Rekurs auf ein Drittes qualitativ Verschiedenes kommensurabel gemacht wird und wie sich in diesem Abstraktionsakt, der Besonderheiten tilgt, die List des Betruges einnisten kann.[4)]

Für Horkheimer und Adorno war diese Untersuchung das Vorbild einer radikalen Herrschaftskritik. Der nichtäquivalente Tausch zwischen Lohnarbeit und Kapital

galt ihnen als gesellschaftliches Skandalon, an dem sich bürgerliche Identitätslogik als unwahr erwies. Doch im Keim steckt das Täuschungsmanöver des quid pro quo schon in jedem Begriff, der verleugnet, wovon er abhängig ist. Allgemeinbegriffe erzwingen „von oben her" Ordnung, indem sie – Differenzen und Differenzierungen für nichtig erklärend – auf Eindeutigkeit pochen; sie postulieren Übereinstimmung, wo doch Heteronomie herrscht. Es ist ein spezifischer Bann, den sie über die Vielgestaltigkeit und Widersprüchlichkeit der Welt verhängen: der der Einerleiheit, der Unterwerfung aller Besonderheiten unter *eine* Logik. Einerleiheit: nichts anderes heißt „Identität"; und in dem Verb „identifizieren" stecken die beiden lateinischen Worte „idem" und „facere", was „gleichmachen" ergibt. In der Kritischen Theorie ist das Prinzip des Identifizierens wie bei Marx mehr als nur eine Bewußtseinsform. Es repräsentiert gesellschaftliche Vollzüge, die Anpassung erzwingen und Individualität nivellieren.[5] Die Manie des Gleichmachenwollens hat schon immer die Wissenschaften befallen, die zählen, messen, kontrollieren, ausnutzen wollen. Und sie ist immer eine soziale Methode gewesen, die auszugrenzen, die abweichen. Im Faschismus gipfelte die Identifizierung derer, die anders sind, in der Liquidation.
Adorno und Horkheimer wollten gegen diese Form der Rationalität, in der der Wahnsinn steckt, Einspruch erheben, Einspruch im Namen des Abgedrängten, Kontingenten, Nicht-Identischen, der Differenz. Und doch blieben ihre Beiträge zur Untersuchung konkreter gesellschaftlicher Unterdrückung paradoxerweise in zwei Fällen der Identitätslogik verhaftet.[6]

Das Identifizieren von Gewalt: Vernachlässigung von Widersprüchen und Widerstandspotentialen im proletarischen und weiblichen Lebenszusammenhang

Sowohl die Lohnabhängigen als auch die Frauen erscheinen in der „Dialektik der Aufklärung" als Depravierte – nicht individuiert, frei und unmündig gehalten. Die Parallele in der Art und Weise, wie beide betrachtet werden, ist aufschlußreich.

Zum ersten: die proletarische Klasse wurde in der Kritischen Theorie und Empirie nie konsequent im Kontext ihrer eigenen Geschichte, Kultur und Lebenswirklichkeit gesehen. Identifiziert als Negativ zur bürgerlichen Welt, die sich immerhin von feudaler Bevormundung zu befreien vermochte, konnten die der Arbeiterklasse eigentümlichen Sozialisationsprozesse nicht in ihrer Ambivalenz wahrgenommen werden. In der Annahme einer vorrangig repressiven Klassenrealität schloß man ableitungslogisch auf die Verfassung der Proletarier im organisierten Kapitalismus – die Widersprüche in ihrem Alltag und die dort angelegten Emanzipationspotentiale dagegen wurden nicht wirklich untersucht und konkretisiert. In den Augen von Adorno und dem späten Horkheimer hat der kapitalistische Verwertungsprozeß in erster Linie persönlichkeitszerstörende Wirkungen. Daß industrielle Arbeit selbst als entfremdete auch als sozialer Zusammenhalt gelten kann, dem die dort Kooperierenden die Erfahrung abtrotzen, individuell und kollektiv durch ihr Handeln *Subjekte* von gesellschaftlicher Bedeutung zu sein, konnten Horkheimer und Adorno nicht kategorial erfassen. Vielleicht war der soziale Abstand zu groß.
Proletarische Subjektivität verschwindet hinter einer negativen Vorstellung von Kollektivität, die – den Erfahrungen des Faschismus und Stalinismus folgend – nach Meinung von Adorno und Horkheimer keine individuelle Besonderung zuläßt.
Entgegen der eigenen Intention verfallen auch Adorno und Horkheimer hier der Logik des Identifizierens: Ausbeutung macht Arbeiter und Arbeiterinnen zu Massenwesen; als ökonomisch Abhängige werden sie unter die Verfügungs- und Verführungsmacht der Herrschenden gestellt, auf die sie hereinfallen. So richtig die Kritik an der Klassenunterdrückung ist, so problematisch ist sie in zweierlei Hinsicht: sie unterdrückt noch einmal – in der Theorie nämlich – die Anstrengungen der Lohnab-

hängigen, trotz ihrer Herabwürdigung zur Ware Arbeitskraft Menschen mit aufrechtem Gang zu bleiben. Und sie unterschlägt den kollektiven Beitrag, den diese eingebaut haben, um den Begriff des gesellschaftlichen Allgemeinen zu erweitern: Kooperation geht über bürgerliche Selbständigkeit hinaus, ebenso Solidarität über egoistische Selbsterhaltung und Genossenschaftlichkeit über Privatbesitz. Bei Horkheimer und Adorno bleiben jedoch Unabhängigkeit und Mündigkeit an liberale bürgerliche Bildungsprozesse gebunden.

Zum zweiten, der Behandlung des weiblichen Geschlechts in der Kritischen Theorie:
Horkheimer und Adorno haben immer daran festgehalten, daß Frauenunterdrükkung exemplarisch für den Zusammenhang zwischen Menschen- und Naturbeherrschung steht. Aber niemals wurde – wie bereits angemerkt – das Geschlechterverhältnis als soziales Herrschaftssystem zum zentralen Gegenstand ihrer Forschung. Auch findet die Frauenbewegung als Protest gegen diese Quelle von Ungleichheit in ihren Schriften kaum Erwähnung.
Wie den Arbeitern, so wird auch den Frauen Individualität im emphatischen Sinne abgesprochen. Das Subjektivitätskonzept der Frankfurter Schule hat also nicht nur einen bürgerlichen, sondern auch einen männlichen Bias. Verstellte im ersten Fall der Begriff „Kollektivität" den Blick für Individuationsformen, die vom Bürgertum abweichen, so ist es jetzt der der Gattung: die Nähe des weiblichen Geschlechts zur Reproduktion der Menschheit, sowie die geschlechtliche Arbeitsteilung, die Frauen versorgende Aufgaben zuweist, bindet sie an Orte, an denen keine Geschichte gemacht wird. So werden Frauen der Natur zugerechnet, bleiben bloße Exemplare ihrer Spezies. Darüber hinaus sind sie sich wesentlich entfremdet, weil sie in allen Dimensionen nach dem Begehren der Männer gemodelt sind. Genuine Subjekthaftigkeit, die sich männlichen Imaginationen und Definitionen entzieht, gewinnen sie nur im Leiden. Dieses Verweigern jeglicher Harmonisierung patriarchalischer Gewalt geschieht sicherlich aus Solidarität mit dem weiblichen Geschlecht. Aber es macht gleichzeitig alle Widerstandspotentiale unsichtbar, die Frauen in ihren Emanzipationsbewegungen gezeigt haben.

So unterliegen in der Kritischen Theorie auch die Frauen dem Prinzip des Identifizierens: sie sind nicht Frauen mit eigenwilligen Besonderungen, sondern Ehefrau/Mutter oder Hetäre. „Dirne und Ehefrau sind die Komplemente der weiblichen Selbstentfremdung in der patriarchalischen Welt: die Ehefrau verrät Lust an die feste Ordnung von Leben und Besitz, während die Dirne, was die Besitzrechte der Gattin unbesetzt lassen, als deren geheime Bundesgenossin nochmals dem Besitzverhältnis unterstellt und Lust verkauft" (Adorno, Horkheimer 1947, S. 92). Diese Skizze mag als Problemaufriß genügen, um einerseits die Bruchstellen zu markieren, an denen sich meine Kritik an der Frankfurter Schule festmacht. Andererseits sollte ebenso deutlich geworden sein, warum sie für mich eine ganz wesentliche Orientierung geblieben ist. Horkheimer und Adorno haben methodische Ansprüche und Erkenntnisse hinterlassen, die aus ihrem bildungsbürgerlichen und androzentrischen Einschnürungen entbunden und für eine historisch-gesellschaftliche Analyse sowohl von Frauenunterdrückung als auch von Frauenemanzipation weiterenwickelt werden können. Für mich stellt das Prinzip der bestimmten Negation ein solches Erkenntnismittel dar.

Bestimmte Negation und Ideologiekritik

Angesichts verkehrter Verhältnisse ist bestimmte Negation so etwas wie der „unbestechliche Blick", der auch an dem, was sich ganz harmlos gibt, unter der Fassade der Spuren inne wird, die Unrecht hinterlassen hat. Aber diese Denkbewegung ist

ebenso eine Form der Zuwendung. Sie verweilt bei den Phänomenen, die sie begreifen will. Darum sucht sie diese in den ihnen zugehörigen Kontexten auf und durchläuft ihre Geschichte. Aber nicht gradlinig, sondern unter Beachtung von Um- und Irrwegen, Versickerungen, Verwerfungen und Ungleichzeitigkeiten. Negation, die so schrittweise inhaltlich wird, bedeutet zunächst nichts anderes als Absage an falsche Unmittelbarkeit: ihr erscheinen Sachverhalte solange als abstrakt im Sinne von *unbestimmt*, wie sie nicht in der Vielschichtigkeit ihrer Genese, sowie in ihren Zusammenhängen erfahren worden sind. Isolierung und Stillstellung tun Phänomenen Gewalt an.

Insofern Adorno und Horkheimer an dem Verfahren der *immanenten* Kritik festhalten, führen sie diejenigen Impulse von Hegel fort, die – im Medium des Begriffs – für ein herrschaftsfreies Verhältnis zwischen wissenschaftlichem Denken und zu erfassenden Sachverhalten eintraten: „Sich des eigenen Einfallens in den immanenten Rhythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkür und sonst erworbene Weisheit eingreifen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff." (Hegel 1952, S 48). So gewinnt bestimmte Negation inhaltliche, an der Sache gesättigte Einsichten, die allerdings solange in Bewegung und für Korrekturen offenbleiben müssen, wie der Prozeß der Wahrheitsfindung nicht abgeschlossen ist.
Einer Formulierung Hegels zufolge, „gehört im begreifenden Denken das Negative dem Inhalt selbst an und ist sowohl als seine immanente Bewegung und Bestimmung, wie als *Ganzes* derselben das *Positive*. Als Resultat aufgefaßt ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *bestimmte* Negative, und hiermit ebenso ein positiver Inhalt." (Hegel 1952, S. 48)

Versuchen wir diese Denkbewegung auf ein zentrales Problem der Frauenbewegung anzuwenden, um ihre analytische Relevanz zu verdeutlichen. Cornelia Klinger kritisiert – ganz im Sinne der Frankfurter Schule – die Tendenz der klassischen und modernen Philosophie, dem abstrakt Allgemeinen gegenüber dem empirisch Besonderen die höhere Dignität zuzuerkennen. Das tatsächlich Einzelne dagegen wird dort als verächtlich und vortheoretisch verdrängt. Im Gegenzug fordert die Autorin dazu auf, als Feministin mit dieser Tradition zu brechen. Konkret bedeutet das, bei der Beschäftigung mit dem weiblichen Geschlecht an Erfahrungen der individuellen Existenz anzuknüpfen. „Durch den Ausgang vom je eigenen Frausein würde vor allem auch die Diversität von Frauen, ihre verschiedenen sozialen und geographischen Herkünfte, ihre unterschiedlichen Situationen, Intentionen und Ambitionen, zugelassen (vielleicht auch erst problematisiert) werden. „Die Frau" als „das Andere" ist so einheitlich nur in Bezug auf „den Mann" als „das Eine". Aus dieser Fixierung freigelassen, ist sie anderes und anderes und anderes . . ." (Klinger 1986, S. 80). C. Klingers Argumentation richtet sich legitimerweise gegen die Vereinheitlichung des weiblichen Geschlechts zum bloß anderen des männlichen. Bei der Negation dieser Art von Verallgemeinerung kann jedoch nicht stehengeblieben werden. Frauen lediglich nur den Status des je Besonderen zuzuweisen, würde bedeuten, sie als „nicht allgemein" im Sinne von „vergesellschaftet" zu denken. Fragen wir jedoch nach dem Gemeinsamen zwischen Frauen aus der Perspektive ihrer überindividuellen Geschichte, dann wird das sichtbar, was für alle Frauen gleichermaßen gilt: es ist das Phänomen der sozialen Ungleichheit *entlang der Trennlinie Geschlecht*. Dieses Negative, das für Frauen generell zutrifft, ist „positiv" insofern, als es inhaltliche Bestimmungen hat. Von diesen inhaltlichen Bestimmungen her ist dann das je individuelle Frauenschicksal in seiner konkret-empirischen Lebensgeschichte nachvollziehbar. Geschlechts- und Klassenzugehörigkeit sind soziale Gliederungsprinzipien, die die unter sie subsummierten *objektiv* zu einer Einheit zusammenfassen. Unter diesem Aspekt stehen Frauen verschiedener Schichten und Kulturen zueinander in einem Verhältnis der Gleichheit und Differenz, des Allgemeinen und Besonderen.

Zur Methode der bestimmten Negation gehört die in Ansätzen vorgetragene Kritik an einer Identitätslogik, die zwanghaft Einheit stiftet, indem sie abstrakte Nomenklaturen durchsetzt und Abweichendes durch Formalisierung ausgrenzt bzw. nivelliert. Willkür des Denkens sahen die Autoren der „Dialektik der Aufklärung" sowohl bei der unbestimmten Negation am Werk, die unterschiedslos jedes Positive bestreitet; als auch in *erschlichenen* Affirmationen, die sie in Hegels Verabsolutierung des Staates erkannten.

Was hieße *immanente Kritik* in der Auseinandersetzung mit Adornos und Horkheimers Aussagen zur Geschichte des weiblichen Geschlechts? Wie kann eine solche Kritik im Medium bestimmter Negation für die Frauenforschung produktiv werden? Nicht viel weiter kommen wir, wenn wir – wie der abstrakte Rigorismus – lediglich aufzeigen, daß Horkheimer und Adorno in ihren Ausführungen zum Thema *Weiblichkeit* hinter ihren eigenen theoretischen und methodischen Ansprüchen zurückbleiben. Eine Überwindung ihrer Wesens- und Funktionsbeschreibung des Weiblichen kann auch nicht einfach in einer feministischen Korrektur *männlichen Denkens* liegen: Die Universalität und Negativität, mit der Horkheimer und Adorno die Stellung des weiblichen Geschlechts in der Geschichte der Menschheit bestimmten, folgt ja gerade aus der Intention, das Unrecht zu benennen, das alle bisherigen männlich dominierten Gesellschaften den Frauen angetan haben. Ein Schritt vorwärts wäre es, könnten wir die Leerstellen und Abstraktionen bei Adorno und Horkheimer durch empirisch-historische Befunde füllen. Das hätte jedoch zur Voraussetzung, den in der älteren Frankfurter Schule nicht überwundenen Überhang kritischer Gesellschaftstheorie gegenüber einer antitraditionalistischen Empirie auszugleichen. Sicherlich hatte Adorno im Positivismusstreit Recht, wenn er darauf beharrte, daß Einsichten in zentrale Strukturgesetze moderner Industriegesellschaften und empirische Beweise für ihre Funktionen „sich nicht in einem Kontinuum eintragen lassen" (Adorno 1969, S. 83). Wenn aber gesellschaftliche Totalität nicht nur begriffliches Konstrukt, gar ein hermetisches System sein soll, sondern das Insgesamt ineinandergreifender Lebensprozesse, dann müßten sich auch mit wachsenden Konkretionsgraden die Ebenen erschließen lassen, die zu den zentralen Erfahrungsfeldern der Menschen hin vermitteln. Theorie und Empirie müßten präziser aufeinander zubewegt werden. Hier verweist die Frankfurter Schule auf offenes Terrain: die wirklich alternativen Forschungskonzepte zum Positivismus, etwa Horkheimers Programm eines *Interdisziplinären Materialismus*, sind nie konsequent in empirische Sozialforschung umgesetzt worden.[7)] Die produktiven Ansätze, die zum Studium des autoritären Charakters führten, oder die Überlegungen, aus denen das Gruppendiskussionsverfahren entsprang, wurden nicht weiterentwickelt. Im Vergleich zu den theoretischen Impulsen, die von der Kritischen Theorie ausgingen, erlahmte der Elan, auch das Instrumentarium der Empirischen Sozialforschung grundlegend zu verändern. Das hatte allerdings einen objektiven Grund, dem nicht unähnlich, der gegenwärtig auch die feministische Forschung noch bestimmt. Horkheimer und Adorno stellten sich der Aufgabe, traditionelle Theorie in ihren Grundzügen als eine Legitimationswissenschaft aufzudecken, die selbst noch in ihren aufklärerischen Zügen repressiver Naturbeherrschung dient. Durch eine selbstreflexive Kritik hindurch sollte ein neues Modell philosophischen und sozialwissenschaftlichen Denkens entworfen werden. Diese kritische Theorie wollte erst formuliert sein, ehe sie Empirie anleiten konnte. So ist die Konzentration auf Theoriebildung angesichts der Größe des Projekts verständlich. Uns geht es da nicht viel anders: die Dekonstruktion männlicher Wissenschaft nimmt uns so sehr in Anspruch, daß kaum Atem bleibt, auch die Verfahrensweisen der empirischen Sozialforschung in eine feministische Fassung zu bringen. Ich bleibe daher mit meiner immanenten Kritik an der Frankfurter Schule im theoretischen Feld. Da Horkheimer und Adorno die instrumentelle Vernunft der abendländischen Kultur selbst als patriarchale verurteilten, müßte es uns gelingen, über eine Androzentrismuskritik hinaus-

zukommen, wie wir sie bis jetzt geübt haben. Ich denke, das kann auf zweierlei Art geschehen.

Zum ersten: Wenn wir die Denkformen offenlegen, mit denen im männlichen Diskurs *Weiblichkeit* verfehlt wird, dann gilt es die Maßstäbe dieser Kritik auch an uns selbst anzulegen. Auch wir sind gegen die Logik des Identifizierens, gegen Mechanismen der Vereinseitigung und der abstrahierenden Vereinheitlichung nicht gefeit. Vor allem nicht, wenn wir Negativierung einfach durch Positivierung, Ausgrenzung einfach durch Setzungen substituieren. Um Klinger zu zitieren: „ . . . und wenn es nicht anderes ist, was Mißtrauen erwecken sollte als der schöne Schein, daß einem weiblichen Denken die Lösung all der Probleme mühelos zufliege, mit denen sich das männliche Denken ebenso qualvoll wie vergeblich herumschlägt. Dies gilt besonders für die Überwindung aller ‚dualistic oppositions of self – other, egoism – altruism, theory – practice, culture – nature, mind – body, knower – known, male – female, public – private, human – divine, political – personal, spritуel – material; und es gilt für alle von Sara Ruddick aufgeführten Punkte, durch die mütterliches Denken qualifiziert sein soll. Das Mißtrauen betrifft die Glätte, mit der in Ansätzen dieser Art die ganze Liste der offenen Rechnungen des männlichen Denkens aufgeht, indem sie einmal mehr durch das Weibliche beglichen werden soll, denn von der männlichen Seite wird nichts erwartet und nichts verlangt" (Klinger 1986, S. 79). Feministische Selbstreflexion weicht der Frage nicht aus, wo das Denken von Frauen Herrschaft ausübt. Diese Aufmerksamkeit richtet sich nicht nur auf die Art und Weise, wie wir mit uns selbst, miteinander umgehen. Sie nimmt ebenso zur Kenntnis, wo Darstellungen des male-streams (Mary Daly) männliche Opposition und Häresie unterdrücken. Kritik am Androzentrismus macht auch sensibel für gynäkozentrische Sichtweisen. Dabei verstehe ich unter *Gynäkozentrismus* nicht einfach *female centeredness (weiblicher Zentrismus)*, also Umkehrungen, wie sie von Judith Stacey und Barrie Thorne aufgezeigt worden sind. Ich wende mich auch nicht gegen das, was Gudrun-Axeli Knapp *implizites Wissen von Frauen* genannt hat, damit Traditionsbestände bezeichnend, die aus der Erfahrung von Herrschaft entstehen (Knapp 1987, S. 267). Was ich in beiden Zentrismen zu erfassen versuche – allerdings nicht im Sinne einer bruchlosen Symmetrie – ist eine Form der Ideologie, die entsteht, wenn übergreifende gesellschaftliche Zusammenhänge die Sicht auf die soziale Organisation des Geschlechterverhältnisses verstellen und damit auch die Wahrnehmung des jeweils anderen Geschlechts verzerren.

Damit bin ich bei der zweiten Möglichkeit einer für uns produktiven Auseinandersetzung mit der Frankfurter Schule. In dieser Tradition ist Ideologiekritik eine Methode der bestimmten Negation. Sie will das einholen, was nicht begriffen, aber gewaltsam auf den Begriff gebracht wurde. Dabei kritisiert sie nicht einfach das Unvermögen des Bewußtseins, die Verhältnisse auch in den nicht unmittelbar einsichtigen Verkehrungen zu durchschauen. Sie fragt vielmehr danach, welche objektiven Barrieren es beschränkt machen. So verfährt sie doppelt inhaltlich: sie hält das Moment des *Richtigen* im falschen Bewußtsein fest und versucht das Ausgeblendete zu bestimmen. Das *Richtige*, d.h. das Moment der Notwendigkeit, ist aber nur eingeschränkt wahr, rechtens. Ebenso stringent ist deshalb darzutun, „warum dies objektiv notwendige Bewußtsein objektiv falsch ist. Dies dialektische Verhältnis hebt seine partikularen Momente in sich auf" (Adorno 1968, S. 45). Wir müssen einen Schritt über dieses Zitat hinausgehen: Da das Androzentrismusphänomen nicht nur auf ein Herrschaftssystem zurückweist, das in der sozialen Organisation des Geschlechterverhältnisses strukturell verankert ist, sondern ebenso auf psychisch wirksame Tabus, die an der Geschlechterdifferenz anknüpfen, haben wir es bei dieser Form der Ideologiebildung – über den objektiv gesellschaftlichen Verdrängungsprozeß hinaus – in besonderem Maße mit einer Produktion von Unbewußtem in den Tiefenschichten der Subjekte zu tun. Nach Adorno ist „alles Wahrnehmen Projezie-

ren". Das Zwanghafte und Gewalttätige, das der Geschlechtertrennung historisch eingeschrieben ist, scheint in besonderem Maße pathische Projektionen zu evozieren. Diese vercodeten Imaginationen des – männlichen und weiblichen – Unbewußten sind mit den herkömmlichen Mitteln der Ideologiekritik nicht zu entschlüsseln.

Frauenforschung hat auf die phallozentrischen Logiken männlichen Denkens nachdrücklich aufmerksam gemacht – da ist der feministische Diskurs weitergegangen als die Patriarchalismuskritik der „Dialektik der Aufklärung". (vgl. Irigaray 1980 und Schlesinger 1988) Und auch für die Analyse der emotionalen Seite des Phallokratismus, seine Trieb- und Angstquellen, sind Ansätze enwickelt worden.[8)] Androzentrismus jedoch als objektiver Schein, als Schein, der von der gesellschaftlichen Wirklichkeit hervorgebracht wird, ist in der feministischen Literatur noch wenig erfaßt.

Als Dekonstruktion männlicher Logik entwickelte die feministische Androzentrismuskritik sich im Rahmen von Wissenssoziologie und Wissenschaftskritik. Sie brachte aus linguistischer, kulturanthropologischer, philosophischer, psychoanalytischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive eine Vielzahl androzentrischer Muster zutage, die sich allerdings leicht auf einen Nenner bringen lassen: sie alle gehören zu einer Interpretation der Welt, die nur die Optik des gesellschaftlich dominierenden Geschlechts kennt.[9)] Doch das Erkennen von Immunisierungsstrategien reicht noch nicht an den objektiven Kern der Ideologien heran, die sich an der Geschlechterdifferenz entzünden. Was an ihnen ist *gesellschaftlich notwendig* falsches Bewußtsein?

Vergewissern wir uns kurz, was bei Marx – auf den Adorno und Horkheimer sich berufen – den Ideologiebegriff charakterisiert. Es sind die sozialen Illusionen, derer eine Gesellschaft auf einer bestimmten Entwicklungsstufe zu ihrem Fortbestand bedarf. Im Kapitalismus partizipieren sowohl die Kapitalisten als auch die proletarischen Arbeiter an dieser Scheinwelt. Der Verweis auf die harte Konkurrenz, die für die Kapitalakkumulation produktiv war, machte es dem Unternehmer möglich, am Glauben festzuhalten, eine Profitmaximierung diene nur möglichen Investitionen, sie folge notwendigerweise den Regulativen des Wettbewerbs. Wo Gewinne privat angeeignet würden, sei das keine illegitime Bereicherung: Gewinne hätten als Risikoprämien zu gelten. Den unmittelbaren Produzenten dagegen, die in einem Vertragsverhältnis Lohn gegen Arbeit eintauschen, bleibt zwar nicht verborgen, daß – aber doch *warum* – dieser Tausch ein nichtäquivalenter ist. Anders als im Feudalsystem, wo der Fronbauer sinnlich unterscheiden konnte, auf welchem Feld und für wie viele Stunden am Tag er entweder Fremdarbeit oder Arbeit für die eigene Existenzsicherung leistete, verfließen in der Zeitökonomie kapitalistischer Mehrwertproduktion in jeder Minute Erwerb und Ausbeutung. Wenn in dieser Situation der Mehrzahl der Menschen ihr Handeln als Ausdruck selbstbestimmter, einsichtiger Interessen erscheint, so liegt das einmal an der Undurchsichtigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse, zum anderen – das wurde von Marx vernachlässigt – an unbewußten, psychischen Motiven, die Realität zu verkennen. Marx sah die einzige Möglichkeit, Ideologien aufzulösen und als Stabilisatoren etablierter Macht zu brechen in der Praxis derer, die von ihnen nicht profitieren konnten. Illusionen vergehen da, wo sie sich an gesellschaftlichen Widersprüchen reiben. Dabei hielt Marx daran fest, daß es gerade die Wahrheitsmomente in einer Ideologie sind, die diese sprengen. Die Vertragsfähigkeit der Proletarier als freien Lohnarbeitern war z.B. nicht nur ein Trug, sondern die Bedingung für ihre kollektive Organisierung. Das historisch Neue, das Ideologien zu eliminieren trachten, enthält ein Versprechen, das auf Einlösung drängt.

Feministische Perspektive: Androzentrismus und Ideologie – zwei Formen der Ausgrenzung des weiblichen Geschlechts.

Machen wir uns dieses Verständnis von „Ideologie" zu eigen und fragen wir danach, inwiefern Horkheimers und Adornos Blick aufs Geschlechterverhältnis verstellt ist. Auch wenn wir die starre Polarisierung aufkündigen, mit der sie „Männlichkeit/ Weiblichkeit" kennzeichnen, so enthält ihre Sichtweise doch ein Versprechen, das wir teilen. Es ist das Versprechen, „daß einmal mit dem Antlitz der leidenden Frau das des tatenfrohen, tüchtigen Mannes verschwindet, daß von der Schmach der Differenz nichts überlebt als deren Glück" (Adorno 1968, S. 94). Wenn Androzentrismus – über seine phallokratische Logik hinaus – eine Ideologie im Marx'schen Sinne ist, dann müßte sich das an der Klärung von zwei Fragen ausweisen lassen.

Erstens: Warum wird innerhalb dieses Denkhorizontes *Geschlecht* vorwiegend als Sozialcharakter begriffen, nicht aber als soziale Strukturkategorie?
Zweitens: Auf welche Weise wirkt sich die Ausblendung des Faktums, daß mit der Zugehörigkeit zu einem Geschlecht gesellschaftliche Verortungen verbunden sind, auf die Vorstellung von geschlechtsspezifischen Sozialcharakteren aus?

Wenden wir uns zuerst der ersten Frage zu. Der Zusammenhang zwischen Individuationsformen und der gesellschaftlichen Organisation des Geschlechterverhältnisses wird in der Kritischen Theorie auf doppelte Weise verdunkelt. Die eine Verdeckung liegt in einer ökonomischen Verkürzung der Gesellschaftsanalyse. Obwohl Herrschaft und Macht in der „Dialektik der Aufklärung" durchaus metaökonomisch begründet werden[10], bleiben Adorno und Horkheimer doch in der Annahme befangen, der soziale Status der Menschen sei in erster Linie durch die materiellen Strukturen der wirtschaftenden Gesellschaft vermittelt. Für sie gilt heute: *beide* Klassen, sowohl das Proletariat als auch die Bourgeoisie, werden vom kapitalistischen Wirtschaftsprozeß beherrscht. Das Schicksal der Einzelnen hängt darum von ihrer Position in diesem System ab. Die Geschlechterhierarchie bleibt dagegen unsichtbar, sie wird vom Klassengefüge verdeckt. Sie wird außer acht gelassen, obwohl in allen gesellschaftlichen Bereichen – Familie, Arbeitsmarkt, Erwerbssphäre, Kultur, politischer Apparat, Rechtssystem – Aneignungs- und Mitbestimmungschancen ganz wesentlich vom gesellschaftlichen Umgang mit der Geschlechterdifferenz abhängen. So brauchen Adorno und Horkheimer nicht zu diskutieren, daß Männer fast überall, auch in die eigenen Domänen: Öffentlichkeit, Wissenschaft, Kunst – ganz unabhängig von der Ausprägung ihres Sozialcharakters, einfach qua genus – mit einem Bonus eintreten.

Ein Blick zurück in die Geschichte lehrt uns allerdings, daß sich auch die Solidarität unter Frauen an Klassenschranken brach, die gewichtiger erschienen als die allen gemeinsamen geschlechtsspezifischen Diskriminierungen. In der amerikanischen Abolitionistinnenbewegung verteidigten z.B. weiße Bürgerinnen im Kampf ums Wahlrecht die Privilegien, die sie in Abhängigkeit vom sozialen Status ihrer Ehemänner besaßen, gegen die Interessen ihrer schwarzen und proletarischen Schwestern. Und manche Proletarierin fühlte sich der Klassensolidarität so sehr verpflichtet, daß der Kampf um Frauenrechte nicht als gleichrangig gelten konnte. Hier, am unteren Ende der gesellschaftlichen Hierarchie, wird das Rechtsmoment dieser Verdeckung besonders deutlich: in der modernen Gesellschaft verschmelzen patriarchalische und kapitalistische Herrschaft ja tatsächlich in einer Weise, daß deren Konstitutionselemente schwer gegeneinander abzugrenzen sind. In der Kritischen Theorie schieben sich also die Klassenantagonismen vor die gesellschaftliche Organisation des Geschlechterverhältnisses. Das liegt an einer Reihe von „Verhängnissen". Adorno und Horkheimer fragen nicht, ob nicht auch die häusliche Arbeit wie die des Er-

werbs vergesellschaftet ist, wenn auch unter differenter Formbestimmtheit. Privatarbeit ist notwendiger Bestandteil der gesamtgesellschaftlichen Reproduktion und bezieht Frauen so objektiv in diesen Prozeß ein. Da beide der weiblichen Berufstätigkeit wenig Beachtung schenken – es sei denn, sie erscheint als Bedrohung nicht entfremdeter Subjektpotentiale – unterschlagen sie die andere Seite der Vergesellschaftung: die Partizipation der Frauen an der Erwerbssphäre. Ihnen entgeht damit nicht nur die doppelte Vergesellschaftung von Frauen, sondern auch deren Doppelsozialisation. Frauen erwerben – wenn auch unter Bedingungen der Degradierung innerhalb männlicher Privilegienstrukturen – ein komplexes Arbeitsvermögen, das sie für häusliche und außerhäusliche Arbeit qualifiziert.

Doppelte Vergesellschaftung und doppelte Sozialisation werden jedoch in kumulativen Effekten der Benachteiligung auch gebrochen. Horkheimer und Adorno sehen zwar, daß es eine geschlechtliche Arbeitsteilung gibt, die Frauen sozial benachteiligt: die zwischen Familienarbeit und Berufstätigkeit. Geschlechtliche Arbeitsteilung läuft aber keineswegs nur entlang der Scheidegrenze Öffentlichkeit–Privatsphäre. Alle Sphären gesellschaftlicher Praxis sind gekennzeichnet durch eine Zuteilung von Tätigkeiten, die nach Geschlecht spezifiziert. Dafür stehen sowohl die Segregationsmechanismen auf dem Arbeitsmarkt wie Positionierungen von Männern und Frauen auf der Stufenleiter betrieblicher Hierarchien. Da Adorno und Horkheimer doppelte Vergesellschaftung, doppelte Sozialisation und die Gliederung des gesamten gesellschaftlichen Systems entlang der Trennlinie „Geschlecht" nicht wahrnehmen, können sie einen dialektischen Bezug zum weiblichen Lebenszusammenhang als einer widersprüchlichen Einheit von Integration und Ausgrenzung, Ganzheitlichkeit und Vereinseitigung nicht herstellen. Für Adorno und Horkheimer findet Vergesellschaftung nur über die marktvermittelte Tauschrationalität statt – an diesem Prozeß scheint die Familie als weiblichem Arbeitsfeld nicht teilzuhaben. So bewahrt die geschlechtliche Arbeitsteilung die Frauen angeblich einerseits vor dem Druck, sich den ökonomischen Prinzipien der Selbsterhaltung und Naturbeherrschung anzupassen, unterwirft sie jedoch andererseits der männlichen Suprematie, die sich gerade am außerhäuslichen Kampf ums Dasein erhärtete. In der Argumentation von Adorno und Horkheimer schließt der Doppelsinn von Privatheit, nämlich Schonraum, aber auch Stätte der Beraubung allgemeiner, öffentlicher Geltung zu sein, die Frauen als einzig diesem Bereich zugeordnete von Vergesellschaftungs- und Individuationsprozessen gleichermaßen aus. In jene doppelte Leerstelle wird die Naturnähe des weiblichen Geschlechts eingerückt.[11] Innerhalb dieser Nische hat dann die Utopie ihren Ort, Mütter könnten zu ihren Kindern ein herrschaftsfreies Verhältnis entwickeln, das über diese Beziehung hinauswirkt. Bestimmte Negation kann aus dem Rahmen dieses Bildes heraustreten und die ganze Realität von Frauen entfalten. Da sie in der Regel doppelt vergesellschaftet sind – sowohl in die private als auch in die marktvermittelte Reproduktion der Gesellschaft – teilen sich deren Widersprüche und Entgegensetzungen auch ihrer Subjektivität mit.

Damit sind wir unversehens schon bei der Beantwortung unserer zweiten Frage, der nach dem Zusammenhang zwischen Analysen des Geschlechterverhältnisses und Vorstellungen von geschlechtsspezifischen Sozialcharakteren. Da wir die Polarisierung der Gesellschaft in eine private Welt der Frauen und eine ökonomisch-politische Welt der Männer nicht aufrechterhalten können, nehmen wir für das weibliche Geschlecht in Anspruch: die Verkoppelung geschlechtlicher und klassenspezifischer Arbeitsteilung gilt eher für Frauen als für Männer. Deshalb partizipieren Frauen an verschiedenen, ja gegensätzlich strukturierten Praxisfeldern. Die Doppelorientierung hin auf Privatsphäre und außerhäusliche Arbeitswelt ermöglicht ihnen vielfältige Aneignungserfahrungen, bürdet ihnen jedoch ebenso eine Kumulation von Benachteiligungen, Belastungen und Umstellungsproblemen auf. Die Verarbeitung dieser Spannung prägt weibliche Sozialcharaktere. So lange Männer sich primär auf

die Berufspraxis hin orientieren und Erfahrungen in den privaten Arbeitsbereichen meiden, wird ihre Sozialisation einspuriger sein.
Horkheimer und Adorno waren davon überzeugt, daß mit wachsender Ohnmacht der Einzelnen gegenüber dem gesellschaftlichen Ganzen Fähigkeiten wie Autonomie, Spontaneität und Kritik absterben. Damit verschwinden für sie die positiven Aspekte bürgerlicher Selbsterhaltung: denn nur *die* Individuen entwickeln ein Ich als Instanz des reflektierenden Vor- und Überblicks, die – auf Grund ökonomischer Selbständigkeit – „für sich selber sorgen" (Adorno, Horkheimer 1948, S. 184). Alle anderen werden in der „verwalteten Welt" zu „bloßen Verkehrsknotenpunkten des Allgemeinen" (S. 185). – Wo das Allgemeine keine Individuation, Besonderung, Autonomie zuläßt, verliert es jede positive Bestimmung. Das tangiert auch den Begriff der Gattung. Bei Marx bezog er sich noch positiv auf das allgemein-menschliche Gattungs*vermögen*, das sich als Potential historisch entfaltet hat. In der „Dialektik der Aufklärung" verfallen jedoch alle diese Bestimmungen: Allgemeines, Kollektivität, Gattung der Negation.
Wenn Horkheimer und Adorno Bürger wie Frauen als *Gattungswesen* bezeichnen, bedeutet das, daß diese auf bloße Exemplare einer Vielheit reduziert werden: „Jeder deutsche bürgerliche Charakter drückt trotz seiner Abweichung und gerade in ihr dasselbe aus: die Härte der Konkurrenzgesellschaft" (ebenda).
Kommen wir noch einmal auf Cornelia Klinger zurück. Auch Horkheimer und Adorno identifizieren das Menschliche mit dem Männlichen – aber negativ: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war" (S. 47). Sicherlich wollten Adorno und Horkheimer den Frauen die Ehre antun, von diesem Charakter ausgenommen zu sein – aber um den Preis völliger Ohnmacht. so bleibt die Passage rätselhaft, in der sie die Emanzipation des weiblichen Geschlechts als mögliche Rettung durch den Unterdrücker formulieren: „Der Mann als Retter versagt der Frau die Ehre, sie zu individuieren. Die Einzelne ist gesellschaftlich Beispiel der Gattung, Vertreterin ihres Geschlechts und darum, als von der männlichen Logik ganz Erfaßte, steht sie für Natur, das Substratum nie endender Subsumtion in der Idee, nie endender Unterwerfung in der Wirklichkeit. Das Weib als vorgebliches Naturwesen ist Produkt der Geschichte, die es denaturiert" (S. 134).

Ausblick

Ich möchte abschließend auf ein Programm verweisen, dem dieser Aufsatz zugehört. Es geht mir um die Entfaltung der Doppelsinnigkeit, die den Begriff „Geschlecht" ausmacht. „Gender" ist ja beides: zum einen Status, also ein positionelles Phänomen, zum anderen ein soziologisches und sozialpsychologisches Konstrukt, an dem sich Vorstellungen von Geschlechtscharakteren orientieren. Es scheint, als ob in der Regel die Betrachtung der einen Dimension von der Beachtung der anderen ablenkt. Beide Seiten der Geschlechterproblematik gehören jedoch zusammen. Die Organisation des Geschlechterverhältnisses als strukturellem Phänomen bestimmt wesentlich mit, wie sich Menschen als Männer und Frauen entfalten können. Die psychische Verankerung von Geschlechtsstereotypen in den Subjekten wiederum perpetuiert jenen gesellschaftlichen Umgang mit der Geschlechterdifferenz, der diese hervorbringt. Was uns fehlt, ist eine ausgeführte Theorie der sozialen Organistion des Geschlechterverhältnisses und seiner reproduktiven Funktion für die Gesellschaft als Ganzes. Von den Strukturgegebenheiten in der Organistion des Geschlechterverhältnisses (egalitär/hierarchisch; polarisiert/polymorph; scharfe Trennlinien/fließende Übergänge zwischen Aufgaben- und Kompetenzbereichen) hängt es ab, ob Frauen und Männer gleichberechtigt sind oder in einer Beziehung der Unter- und Überordnung stehen. Die Stellung der Geschlechter in der Geschlechterordnung, so wie es im Rechtssystem, in den Arbeits- und Lebenszusam-

menhängen erscheint, induziert deren soziale Position auch in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen. Wenn ich über „Gender" im Sinne einer Merkmalskategorie nachdenke, stoße ich ebenfalls auf die gesellschaftliche Organisation des Geschlechterverhältnisses als Vermittlungsinstanz. Welche Eigenschaften Männern und Frauen zuerkannt oder zugemutet werden und welche nicht, läßt sich an den Normen ablesen, die die geschlechtliche Arbeitsteilung regeln und Privilegien legitimieren. Die Möglichkeit, Fähigkeiten auszubilden und sich Realität anzueignen, hat etwas mit dem Zugang zu Praxisbereichen zu tun, der Menschen als Angehörige eines bestimmten Geschlechts eröffnet oder verschlossen wird. Eine ideologie- *und* androzentrismuskritische Analyse der Phänomene, die die Geschlechterdifferenz als ein soziales Problem heraufbeschworen hat, könnte helfen, folgende Fragen zu klären: Warum existiert immer noch eine hierarchische Beziehung zwischen den Geschlechtern, die doch weder unmittelbar funktional ist noch den Gleichheitsprinzipien unseres Gesellschaftsverständnisses entspricht?
Was in der Geschichte hat immer wieder die Geschlechtertrennung (gender split) erneuert, obwohl Frauen inzwischen in fast alle sozialen Praxisfelder vorgedrungen sind? Wo lösen sich im Augenblick starre geschlechtliche Trennlinien auf? Finden solche Veränderungen auf der Strukturebene statt oder auf der Ebene von Selbstdefinition und geschlechtsspezifischer Zuschreibungen?
Eine schärfere Ausdifferenzierung der verschiedenen Problemebenen, die der Begriff „Geschlecht" umfaßt, würde es auch ermöglichen, präziser bestimmen zu können, was an Erklärungen wir von einzelnen Theorien erwarten können und welche nicht. Nehmen wir z.B. die Psychoanalyse: Die Psychoanalyse ist eine Möglichkeit, bestimmter Mechanismen (Verinnerlichung und Identifikation) inne zu werden. Sie macht auch einsichtig, warum die Reproduktion tradierter Geschlechterbeziehungen über weite Strecken unbewußt verläuft. (Z.B. beim Wiederholungszwang in der Partnerwahl, oder in der unbewußten Anlehnung an Weiblichkeits- und Männlichkeitsbilder, die die Eltern repräsentieren). An einzelnen feministischen Reformulierungen der Psychoanalyse – z.B. denen von Nancy Chodorow – sind aber auch die Grenzen dieser Disziplin deutlich geworden. Sie werden sichtbar, wenn es darum geht, die Geschlechterbeziehung als gesellschaftliches Verhältnis zu begreifen. Ihrem theoretischen und kategorialen Ansatz nach ist die Psychoanalyse prädestiniert, über die Genese dessen Auskunft zu geben, was im Englischen *sex identity* heißt. *Geschlechtlichkeit* in diesem Sinne ist eine für Männer und Frauen differente – nicht auf Grund biologischer Voraussetzungen, sondern auf Grund unterschiedlicher Beziehungsformen zu Liebesobjekten. Das Sexualität der Psychoanalyse zufolge für die Entwicklung des *psychischen* Lebens der Menschen eine zentrale Rolle spielt, gilt deren Aufmerksamkeit den triebdynamischen Auseinandersetzungen des männlichen und weiblichen Kindes mit seinen frühen libidinös besetzten Bezugspersonen. *Sex identity* ist aber nicht gleichzusetzen mit *gender identity.*

Die Positionierung von Mädchen und Jungen, Männern und Frauen in der Geschlechterordnung hat eine umfassendere Konstitutionsgeschichte. Selbstkonzepte und Geschlechterstereotype, die den sozialen Status qua Geschlechtszugehörigkeit meinen, sind zwar von Vorstellungen über sexuelle Identitäten nicht zu trennen, sie sind aber mit diesen nicht deckungsgleich. Sie werden nicht nur in frühen Eltern-Kind-Beziehungen aufgebaut. Geschlechtsspezifische Verortungs- und Ordnungsprinzipien, die die Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit als sozialen Potentialitäten stimulieren, durchziehen alle Bereiche gesellschaftlichen Lebens. Sie haben zwar etwas mit den Phantasien über weibliche und männliche Sexualität zu tun, sind aber auf diese Dimension des Geschlechterverhältnisses nicht zu reduzieren. Sie werden lebenslänglich vermittelt und speisen sich nur ausschnittsweise aus familialen Zusammenhängen. Die enge familiaristische Orientierung der Psychoanalyse, sowie ihre Fokussierung auf die frühe Kindheit und die Adoleszenz (es gibt keinen Begriff für diese weibliche Entwicklungsphase), die für die Analyse der sexuellen

Entwicklung und deren Bedeutung für daraus abgeleitete Handlungsmuster richtig sein mag, reicht für die Klärung der Frage nicht aus, wie sich der soziale Status und unser Bewußtsein davon ausbilden, den wir qua Geschlechtszugehörigkeit haben.

Es ist wichtig daran festzuhalten, daß der Begriff „Geschlecht" beide Dimensionen umschließt: sex und gender. Aus diesem Phänomen läßt sich erschließen, warum Androzentrismus noch etwas anderes ist als Ideologie. Zu den Dimensionen notwendig falschen gesellschaftlichen Bewußtseins, wie sie von Marx entwickelt wurden, tritt die Verarbeitung der Geschlechterdifferenz hinzu. Da diese von sexuellen Phantasien nicht zu reinigen ist, gehen verdrängte Anteile dieser Interpretationsebene immer auch unbewußt in die Konzeptualisierungen des Geschlechterverhältnisses ein. Diese – im psychischen Sinne unbewußte Schicht von Androzentrismus – ist mit den bisherigen Mitteln der Ideologiekritik alleine nicht zu entschlüsseln. Sie ist in anderer Weise vercodet als gesellschaftlich notwendig falsches Bewußtsein. Hier können wir von der Psychoanalyse und von kulturanthropologischen Zugangsweise noch viel lernen.

Anmerkungen

1) *Ich beziehe mich hier auf den Aufsatz von Jessica Benjamin „Antinomien des patriarchalischen Denkens: Kritische Theorie und Psychoanalyse". In: Sozialforschung als Kritik. Hg. von W. Bonß und A. Honneth, Frankfurt a.M. 1982. Desweiteren sei verwiesen auf die Doktorarbeit von Mechthild Rumpf, Ideologie und Wirklichkeit der Mutterrolle, Hannover 1987*

2) *Vgl. hierzu: J. F. Schmucker, „Adorno, Logik des Zerfalls". Stuttgart-Bad Cannstatt 1977*

3) *Ich zitiere in diesem Aufsatz vorwiegend aus der „Dialektik der Aufklärung" (T. W. Adorno, M. Horkheimer 1947). Selbstverständlich basiert er jedoch auf der Kenntnis aller ihrer Schriften. Zur Überprüfung meiner Interpretationen wurden besonders herangezogen: Adornos Aufsatz „Veblens Angriff auf die Kultur". In: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt 1968, sowie auf die Aphorismen 59, 110 und 111 aus „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben". Frankfurt 1951*

4) *Vgl. hierzu die ausführlichere Argumentation in meinem Aufsatz „Frauen und Deklassierung. Geschlecht und Klasse." In: Ursula Beer (Hrsg.), Klasse Geschlecht. Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik, Bielefeld 1987*

5) *In der „Dialektik der Aufklärung" heißt es: „Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert." (S. 18)*

6) *Es würde zu weit führen, hier auf* alle *Stellen in der „Dialektik der Aufklärung" einzugehen, an denen widersprüchliche historische Entwicklungen – auch solche in der Geistesgeschichte – zu linear dargestellt werden. Insgesamt ist die gradlinie Rückprojektion der instrumentellen Vernunft bis in die Anfänge der Subjektkonstitution zu problematisieren.*

7) *Vgl. hierzu: Bonß, W., Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung. Frankfurt a.M. 1982*

8) *Die Defizite männlicher Selbstreflexion in der Betrachtung des Weiblichen bei Adorno wurden psychoanalysekritisch von Ansgar Hillich aufzuzeigen versucht: „Thematische Verstümmelung – Weiblichkeit als dialektisches Stilleben". In: Ästhetik und Kommunikation, Heft 57/58, 15. Jg. 1985, S. 167 ff.*

9) *Der Begriff „Androcentric Culture" taucht bereits 1911 bei Charlotte Perkins Gilman auf: „A man-made world . . . a masculine culture in excess . . . That one sex should have monopolized all human activities, called them 'mans work', and managed them as such, is what is meant by the phrase 'Androcentric Culture' . . ." (zitiert nach Kramarae, Ch. and Treichler, P., A Feminist Dictionary. Pandora Press, Boston, London & Henley 1985, S. 48*

10) *Nach Horkheimer und Adorno ist Klassenherrschaft nicht unmittelbar aus dem wirtschaftlichen Tauschprozeß abzuleiten. So hängt im bürgerlichen Lager der Erfolg der Konkurrierenden schon in der Frühphase der modernen industriellen Gesellschaft ab, „von der – außerhalb des Konkurrenzmechanismus gebildeten – Kapitalkraft, mit der sie in die Konkurrenz eintreten, vom alten und neuen Conquistadorenraub, von der Affiliation mit dem feudalen Besitz, den die Konkurrenzwirtschaft nie ernstlich liquidiert hat, vom Verhältnis zum unmittelbaren Herrschaftsapparat des Militärs". In: Adorno, T. W., Gesammelte Schriften, Bd. 8; Soziologische Schriften. Frankfurt 1972, S. 378*

11) *Die Aussagen über die Naturnähe der Frauen ist in der „Dialektik der Aufklärung" schillernd: einerseits wird diese Bestimmung als männliche Ideologie durchschaut – „das Weib als vorgebliches Natur-*

wesen ist Produkt der Geschichte" (S. 184). Da sie diese Geschichte aber nicht selbst macht, hat die Frau eine größere Affinität zur Natur (S. 135). Das Ideologische an der Argumentation von Horkheimer und Adorno liegt in der Ausblendung weiblicher Praxis und Kultur, die wesentliche Bestandteile gesamtgesellschaftlicher Reproduktion sind. Genau in dieser Ausblendung wird jedoch eine Erinnerung, ein Versprechen aufgehoben: „In dem Augenblick, in dem der Mensch das Bewußtsein seiner selbst als Natur sich abschneidet, werden alle Zwecke, für die er sich am Leben erhält, der gesellschaftliche Fortschritt, die Steigerung aller materiellen und geistigen Kräfte, ja Bewußtsein selber, nichtig, und die Inthronisierung des Mittels als Zweck, die im späteren Kapitalismus den Charakter des offenen Wahnsinns annimmt, ist schon in der Urgeschichte der Subjektivität wahrnehmbar" (S. 70).

Literatur

ADORNO, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. 1951

ders.: Veblens Angriff auf die Kultur. In: Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1968

ders.: Soziologie und empirische Forschung in: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied und Berlin 1969

ders.: Soziologische Schriften, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1972

ders./HORKHEIMER, Max: Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947

BECKER-SCHMIDT, Regina: Frauen und Deklassierung, Geschlecht und Klasse, in: Ursula Beer (Hrsg.): Klasse Geschlecht, Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik, Bielefeld 1987

BENJAMIN, Jessica: Antinomien des patriarchalischen Denkens: Kritische Theorie und Psychoanalyse, in: W. Bonß und A. Honneth (Hrsg.): Sozialforschung und Kritik, Frankfurt a.M. 1982

BONSS, Walther: Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung, Frankfurt a.M. 1982

HILLICH, Ansgar: Thematische Verstümmelung – Weiblichkeit als dialektisches Stilleben, in: Ästhetik und Kommunikation, Heft 57/58, Jg. 1985

IRIGARAY, Luce: Speculum – Spiegel des anderen Geschlechts, Frankfurt a.M. 1980

KLINGER, Cornelia: Das Bild der Frau in der Philosophie und die Reflexion der Frauen auf die Philosophie, in: HAUSEN, K./NOWOTNY, H. (Hrsg.): Wie männlich ist die Wissenschaft?, Frankfurt a.M. 1986

KNAPP, Gudrun A.: Arbeitsteilung und Sozialisation: Konstellationen von Arbeitsvermögen und Arbeitskraft im Lebenszusammenhang von Frauen, in: BEER, Ursula (Hrsg.): Klasse Geschlecht.

NÖLLEKE, B.: In allen Richtungen zugleich. Denkstrukturen von Frauen, München 1988

RUMPF, Mechthild: Ideologie und Wirklichkeit der Mutterrolle, Hannover (Diss.) 1987

SCHLESINGER, Renate: Konstruktion der Weiblichkeit bei Sigmund Freud, Frankfurt 1981

STACEY, Judith/THORNE, Barrie: Feministische Revolution in der Soziologie? Ein Vergleich feministischer Ansätze in der Geschichte, Literaturwissenschaft, Anthropologie und Soziologie in den USA, in: Feministische Studien 2 (1985)

WOESLER DE PANEFIEU, Christine: Feministische Kritik am wissenschaftlichen Androzentrismus, in: BEER, Ursula (Hrsg.): Klasse Geschlecht.

Gisela Notz

Seiltanzen – oder die Verhältnisse zum Tanzen bringen

Ambivalenzen, Widersprüche, Vielfalt und Verschiedenartigkeit – Versuch einer Auseinandersetzung mit „neuen" Begrifflichkeiten

Für Wissenschaftler und auch Wissenschaftlerinnen, die ihren Platz in der Scientific Community behaupten wollen, scheint es unumgänglich, eigene Begrifflichkeiten zu entwickeln. Für wissenschaftlich und politisch arbeitende Frauen ist es schwer, sich diesem Sog zu entziehen. Nur selten begeben sich die Wissenschaftlerinnen, die die Begriffe entwickelt haben, allerdings dorthin, wo ihre Begrifflichkeit und die dahinterliegenden Konzepte dann in der Praxis benutzt werden.
Bei vielen Tagungen und Seminaren ist neuerdings häufig die Rede von den „Ambivalenzen" und „Widersprüchen", denen besonders Frauen ausgesetzt und die eben auszuhalten sind. Aus dem Blick gerät die Überlegung nach Veränderung. Ebensooft wird von „Vielfalt" und „Verschiedenartigkeit" geredet, die besonders bei Frauen und von Frauen akzeptiert werden müssen. Verschleiert wird, daß die „Vielfalt" der weiblichen Lebensrealität mehrheitlich einem Mangel an Alternativen zur Realisierung von auch nur eines Teils ihrer Wunschvorstellungen entspricht. Frauen richten sich in vielfältigen Lebensnotwendigkeiten ein. Das hat z.T. katastrophale Folgen für ihre Lebens- und Arbeitsperspektive. Es wird nicht mehr hinterfragt, ob die Lebensweise der Frauen (z.B. neue Mütterlichkeit oder die Notwendigkeit der Aufnahme vielfältiger flexibilisierter, deregulierter, ungeschützter und unbezahlter Arbeit) dazu dienen, den Männern weiter den Rücken zu stärken und so vom Ziel, die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung und die kapitalistisch-patriarchalen Verhältnisse abzuschaffen, zumindest ablenken. Meine These ist, daß der Begriff Vielfalt letztlich dazu benutzt wird, zu rechtfertigen, daß alles so bleiben kann, wie es ist. Frauen (und auch Männer) benutzen solche Begriffe zur Bestätigung ihrer eigenen Ohnmacht oder ihres unvermeintlichen Unvermögens, an den bestehenden Verhältnissen verändernd zu wirken. Das Problem liegt darin, daß sich hinter den Begriffen unterschiedliche Theorieansätze und -konzepte verbergen, deren Gemeinsamkeit in der Uneindeutigkeit (Widerspiegelung der Ambivalenz) und dem Eklektizismus (Widerspiegelung der Vielfalt) liegt. Begriffe, die in Lehrbüchern entfaltet werden, stoßen im Alltag auf eine allgemeine Unsicherheit und Orientierungslosigkeit. Sie werden aufgenommen und beliebig verwendet. Dieser Beliebigkeit sind durch diese Uneindeutigkeit Tür und Tor geöffnet, das hat für die feministische Forschung z.T. fatale Folgen. Es führt dazu, daß sowohl zwischen den Begriffen als auch den dahinterstehenden Konzepten und ihrer Auslegung oft Gräben klaffen und die Aussagen derjenigen, die die Begriffe gebrauchen, oft andere sind. als die derjenigen, die dieselben „entwickelt" haben.
Ich will mich im folgenden mit den Begriffen „Ambivalenzen" und „Widersprüche", „Vielfalt" und „Verschiedenartigkeit" kritisch auseinandersetzen und einige Beispiele und Möglichkeiten ihrer Verwendung in der Forschungspraxis aufnehmen. Mein Anliegen ist es, die Gefahren aufzuzeigen, die in der Uneindeutigkeit der Begrifflichkeiten und der daraus entstehenden Beliebigkeit in der Anwendung liegen. Mein Anliegen ist es *nicht*, Begriffe oder Konzepte „auseinanderzunehmen", oder gar Gegenkonzepte oder -begriffe zu entwickeln.

Ambivalenzen

Ambivalenz kommt aus dem Lateinischen ambo, d .h. beide und valentia, d.h. Stärke. Nach einem philosophischen Wörterbuch ist „Ambivalenz eine gefühls- und

willensmäßige Doppelwertigkeit und -wirksamkeit" nach sich widersprechenden Richtungen hin. Ambivalenzen besitzen manche Vorstellungen, die zugleich lust- und unlustbetont sind, Liebe und Haß, Neigung und Abneigung bedeuten; das eine dieser Gefühle wird gewöhnlich (unbewußt) verdrängt und durch das andere maskiert" (Schischkoff 1961, S. 13).
Becker-Schmidt und Knapp (1987, S. 39) beschreiben „Ambivalenzen" als die gleichzeitige Anwesenheit entgegengesetzter Bestrebungen und Gefühle. Sie nennen ebenfalls „Liebe und Haß" als Beispiele. Typische Formen von Ambivalenzen, die besonders Frauen auszuhalten haben, sind für sie die widersprüchlichen Anforderungen, denen Frauen zwischen Privatsphäre und außerhäuslicher Arbeit ausgesetzt sind. Einerseits ermöglichen diese Anforderungen ihnen vielfältige Aneignungserfahrungen. Andererseits bürden sie ihnen eine Kombination von Benachteiligungen, Belastungen und Umstellungsproblemen auf.
Frauen müssen – nach den Ansprüchen der Autorinnen – lernen, mit den Ambivalenzen umzugehen. „Wünsche nach Anlehnung widerstreiten mit solchen nach Selbständigkeit, die Erwartungen an Frauen, sich zu fügen, friedfertig zu sein, kollidieren mit anderen, die fordern, sich durchzusetzen" (S. 24). Das Vermögen, abgewogen zu urteilen, hängt ihrer Meinung nach mit der Fähigkeit zusammen, verschiedene Tendenzen nebeneinander bestehen zu lassen. So erkaufen die Frauen die Realisierung ihres Wunsches, beides zu wollen (Beruf und Familie), indem sie enorme Belastungen auf sich nehmen (Becker-Schmidt u.a. 1982, 1983, 1984).

Für Frauen können sich aus den ambivalenten Anforderungen lt. Becker-Schmidt und Knapp *Ambivalenzkonflikte* (Bewußtseinskonflikte) ergeben, die mit dem Beispiel der Konflikte zwischen der Erfahrung von Lust und Unlust, denen kleine Kinder in der Beziehung mit der Mutter ausgesetzt sind, illustriert werden. Dieser Konflikt zwischen Versagungssituation durch die Abwesenheit der Mutter und liebevoller Versorgungssituation, bei Anwesenheit der Mutter, muß nach ihrer Meinung ausgehalten werden (1987, S. 40). Versagung und Befriedigung sind als zwei Seiten ein und derselben Person zusammenzufügen und die Person als ganze zu akzeptieren. Die gleiche Person kann also in einer Regung geliebt und gehaßt werden (1987, S. 39 ff.).
Am Beispiel von Frau N. versuchen Becker-Schmidt und Knapp (S. 44) den Ambivalenzkonflikt in der Arbeitssituation zu verdeutlichen. „Der Zeittakt, die Akkordminuten sitzen ihr im Nacken." Frau N. haßt die schwere, stressige Arbeit und doch bekommt sie über diese Arbeit Anerkennung und Bestätigung. Die Erwägung, sich notfalls mit Gleichgültigkeit gegen die Überforderung zu wehren, stößt sich an ihrem Selbstbild, eine gute, zuverlässige Arbeiterin zu sein.
Da „Ambivalenz" in sich selbst zwiespältige Tendenzen enthält, Konflikt- und Kompromißbereitschaft (S. 47) und das jeweils stärkere Gefühl das weniger vehement auftretende nicht unterdrücken darf, bleibt es im allgemeinen beim „besonnenen einerseits/andererseits, eine Art Ambivalenz auf kognitiver Ebene (sie) mag darum als realistische Vorsicht gelten" (S. 48). Ambivalenz, die zu *Konfliktfähigkeit* führt, braucht, nach Becker-Schmidt und Knapp, den Funken der *positiven Antizipation*, d.h. ein Vorstellungsvermögen vom Besseren. Dieses Vorstellungsvermögen ist notwendig, um die Motivation, etwas ändern zu wollen, zu entwickeln. „Dabei muß die Erinnerung an das Gewünschte, aber augenblicklich nicht Habbare, nicht verlöschen" (ebenda).
Die zwiespältigen Tendenzen der Ambivalenzen (Konflikt- und Kompromißbereitschaft) halten sich meistens nicht die Waage, deshalb bestände der Kompromiß nach Becker-Schmidt und Knapp in der Ausbalancierung einer Asymmetrie. „Überwiegen die Harmonisierungstendenzen, so wird das Negative zwar nicht ganz beiseite geschoben, aber doch als Handlungsimpuls gehemmt." Es kommt zum Kompromiß. Die Bereitschaft, sich mit Für und Wider aktiv auseinanderzusetzen und ggf. (!) auch gegen Unzumutbarkeiten anzugehen, wird als Konfliktfähigkeit bezeichnet.

Kompromisse können destruktiv sein, wenn ihre Widerstände abgespalten und verdrängt werden und zu Symptombildungen führen (S. 61).

Widersprüche

Die Unterschiede zwischen Ambivalenzen und Widersprüchen werden nach meiner Meinung bei Becker-Schmidt und Knapp nicht deutlich. Der Vermittlungsschritt zwischen der ambivalenten (privaten) psychischen Mutter-Kind-Beziehungssituation und der gesellschaftlichen Situation der Frauen, die geprägt ist durch „soziale Schichtung, Hierarchisierung und Entfremphänomene" (S. 42) ist nur schwer nachvollziehbar. Nach dem bereits zitierten philosophischen Wörterbuch meint Widerspruch „den ausgesprochenen Gegensatz zu einem ausgesprochenen Satz" (Urteil, Meinung) . . . Der Satz vom Widerspruch (Prinzipium, Kontradiktionis) besagt, daß kontradiktorisch einander entgegengesetzte Urteile nicht beide zugleich wahr sein können, sondern wenn das eine wahr ist, muß das andere falsch sein (Schischkoff 1961, S. 625). Widerspruch enthält also keine Doppelwertigkeit oder Wirksamkeit, sondern etwas ausgesprochen Gegensätzliches. Dasselbe Gefühl kann nicht gleichzeitig in einer konkreten Handlung bejaht und verneint werden.
Die doppelte Einbindung der Frauen in die Gesellschaft, die dazu führt, daß sie sowohl zum Bestand des beruflichen Arbeitskräftereservoirs gehören, als auch für die Familienarbeit zuständig erklärt werden, wird dafür verantwortlich gemacht, daß Frauen Widersprüchlichkeiten doppelt und dreifach ertragen müssen. Frauen *„müssen* (Hervorhebung G.N.) die . . . unvereinbaren Verhaltenszumutungen innerhalb der Berufsarbeit ausbalancieren", müssen aber auch „mit den kontrastreichen Anforderungen in der Privatsphäre leben und sie müssen als berufstätige Hausfrauen mit den Brüchen im Wechsel zwischen den beiden Sphären Familie und Beruf fertig werden" (Becker-Schmidt und Knapp 1987, S. 43).
Diejenige, die die widersprüchlichen Realitäten verdrängt, wird passiv und steckt den Kopf in den Sand. Nur, wer sich die Widersprüche bewußt macht und sie zuläßt, schafft sich die Möglichkeit zur aktiven Auseinandersetzung (S. 46). Die Widersprüchlichkeiten zu ertragen, erfordert, so Becker-Schmidt und Knapp ein hohes Maß an *Ambivalenztoleranz* und ein Wahrnehmungsvermögen, das positive und negative Erfahrungen, die koexistieren, als zusammengehörige auch zusammenhält.
Nach meiner Meinung ist es in vielen Fällen notwendig, personenbezogene Ambivalenzen auszuhalten. Ihre Akzeptanz ist notwendig, um mit der gleichzeitigen Anwesenheit entgegengesetzter Strebungen und Gefühle (z.B. im Falle der versorgenden und sich versagenden Mutter), zurechtzukommen, ohne diese in ihrer einen oder anderen Erscheinungsweise abzulehnen. Das Herausarbeiten der Ambivalenzen und das genau Ausloten des Einerseits/Andererseits, ohne eins von beiden unter den Teppich zu kehren, erscheint mir wichtig.
Bezogen auf die gesellschaftliche Realität der widersprüchlichen Anforderungen, die sich aus Privatsphäre und Erwerbsarbeit ergeben, assoziiert der Begriff Ambivalenz jedoch einen Balanceakt. Die Seiltänzerinnen sind Frauen. Sie müssen den nicht enden wollenden Balanceakt im Kräfteverhältnis auseinanderstrebender Interessen der Arbeitgeber, der (Ehe)Männer, der Kinder und der eigenen Bedürfnisse und Vorstellungen leisten. Gefährlich erscheint die Heroisierung und Akzeptanz dieses Balanceakts für die seiltanzenden Frauen. Die Heroisierung der Seiltänzerin versperrt den Blick auf die Notwendigkeit, die Verhältnisse anzuprangern, die uns diesen gefährlichen Seiltanz zumuten.

Auch Becker-Schmidt (1989) verweist darauf, daß Wissenschaftlerinnen der Frage, wie Frauen mit den Ambivalenzen, die sich aus den sozialen Unstimmigkeiten ergeben, in der Praxis fertig werden, nicht ausweichen dürfen. Unterschiedliche Verarbeitungsstrategien, je nach subjektiven Vorerfahrungen und zur Verfügung stehen-

den Ressourcen, jedoch akzeptiert werden müssen. Sie sieht die Ambivalenztoleranz im wissenschaftlichen Arbeiten darin, daß die Bereitschaft zum Umdenken nur über das Abwägen von Für und Wider geht.
Ambivalenztoleranz üben, hieße auch hinter einer problematischen Wirklichkeit bessere Möglichkeiten zu suchen und Handlungswege zu eröffnen. Da Konfliktfähigkeit jedoch ohne die Antizipation des Besseren und die Antizipation des Positiven nur durch die „Wiedererinnerung an einmal geglücktes Leben" (1977, S. 65), möglich ist, so heißt das, daß Veränderung über das Bestehende hinaus, schon einmal Ge- oder Erlebte nicht vorstellbar ist.
Das würde unterstellen, daß Frau N. in ihrer Kompromißbereitschaft das Vorstellungsvermögen vom Besseren abhanden gekommen ist, bzw. sie nie ein solches hatte. Perspektiven, die Frauen entwickeln, können jedoch auch nicht bereits Erlebtes beinhalten. Ich kenne aus der Gewerkschaftsarbeit sehr wohl Industriearbeiterinnen, die gesellschaftsverändernde Perspektiven im Auge haben. Warum lehnt sich Frau N. nicht mit ihren Kolleginnen gegen die Akkordbedingungen auf, deren Einhaltung ihr so schwer fällt. Hier wäre nach den Ursachen zu fragen, die einem kollektiven Vorgehen gegen krankmachende Arbeitsbedingungen im Wege stehen. Warum wird die „zwiespältige Realität" (1987, S. 45) in diesem Falle einfach akzeptiert. Der Unmut über das einerseits/andererseits könnte, wenn der kollektive Veränderungswille verbunden wird mit der Bereitschaft, Risiken einzugehen, auch zum Widerstand führen, und zwar in beiden Bereichen, Beruf und Familie, wobei das nicht gleichzeitig erfolgen muß.
Die Geschichte hat gelehrt, welche verheerenden Folgen das Unterlassen von Widerstand und Gegenwehr hatte. Thalmann (1989) hat in einem Vortrag auf die Ambivalenzen, denen Frauen während des Faschismus ausgesetzt waren, hingewiesen. Viele schwankten, auf welche Seite sie fallen sollten. Die Anziehungskraft des Faschismus ging vor allem davon aus, daß ihre Männer nun Arbeit hatten, ihre Kinder zu essen; andererseits vermuteten sie damals bereits den Wahnsinn, der mit dem Faschismus einherging. Thalmann verwies auch auf die Gefährlichkeit, die darin lag, daß Frauen zwar über das Regime schimpften, aber in den ambivalenten Gefühlen verharrten, als sie der jüdischen Nachbarin nicht halfen, oder an anderer Stelle nicht wirklich Widerstand leisteten.
Die Geschichte lehrt aber auch, daß es Frauen gibt, die sich aus den Ambivalenzen gelöst haben und aufrührerisch und widerständig gelebt haben und leben. Das war und ist gefährlich für Industriearbeiterinnen und Forscherinnen, und zwar sowohl in der Fabrik (Institution) als auch in der „Familie".
Die Analysen der Ambivalenzen, denen Frauen im Arbeitsleben ausgesetzt sind, werden von anderen Wissenschaftlerinnen aufgenommen. Es wird als Tatsache angesehen, daß Frauen ihre Berufs- und Familienidentität leben wollen und nach Lösungen suchen, die für sie adäquat sind (Gertzer, 1988, S. 48). Die „Doppelrolle" wird nicht mehr als Ergebnis eines patriarchal geprägten ausbeuterischen Systems betrachtet, sondern als unbalancierter Konflikt, den Frauen zu bewältigen haben.
Die Option, daß Frauen ein Interesse daran haben, daß sich Beruf *und* Familie ändern müssen, wenn sie *so* wie sie sind, nicht zu vereinbaren sind, wird nicht unterstellt. Ändern soll sich bestenfalls die Erwerbsarbeitssphäre und meist auf Kosten der Existenzsicherung (für die Frauen). Projekte zur „familienfreundlichen Gestaltung des Arbeitslebens" (Born, Vollmer 1983) können mit staatlichen Subventionen rechnen und Wissenschaftlerinnen behaupten einfach: „Zeitflexibilität, d.h. vor allem tägliche Flexibilität" (Gerzer 1988, S. 48) sei die wesentliche Voraussetzung, daß die Frauen ihren Alltag nicht unter extremen Belastungen meistern müssen. Für Männer wird diese Option nicht in Erwägung gezogen. Das Problem der Verbindung von Beruf und Familie bleibt eines der Frauen. Daß Frauen Geld brauchen, um ihre Existenz zu sichern, wird nicht in Erwägung gezogen. Scheinbar ungehört bleiben die Forderungen der Gewerkschaftsfrauen nach dem 6-Stunden-Tag für *alle*.
Unterstützt wird die von den Arbeitgebern anvisierte „Fragmentierung und Neoko-

lonialisierung der Zeit" (Negt) auf der Basis der Demontage einmal erkämpfter gewerkschaftlicher Rechte.
Unter Berufung auf die Feststellung, daß „beides zuviel, eines allein aber zu wenig ist" (Becker-Schmidt u.a. 1984) wird der Schluß gezogen, daß die Forderung nach einer Vollerwerbstätigkeit nichts mit der Lebensrealität der Mehrheit der Frauen zu tun hat. Es wird die Frage gestellt „Was nützt die Forderung nach Erwerbstätigkeit aller Frauen?" (Gerzer 1988, S. 50). Gefordert wird statt dessen eine „Neubewertung weiblicher Arbeit". Bewertet werden sollen „Fürsorge, emotionale Pflege, sich Einlassen auf *den anderen* (!). Diese Werte sollen „öffentliche Anerkennung" finden. Wovon die Frauen leben sollen, wird nicht gesagt. Es wird sogar unterstellt, erst teilzeitarbeitende Frauen könnten die Diskussionen um die familiale Arbeitsteilung konstruktiv führen (Gerzer, Jaeckel, Sass 1985, S. 108 ff).
Aus den Ambivalenzen, die sich aus dem Kinderwunsch, dem Wunsch an der Teilhabe an existenzsichernder Erwerbsarbeit und der Schwierigkeit der Verwirklichung von beidem ergeben, entwickelte die Frauenbewegung Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre ihre Forderungen nach kollektiver Einbindung der Männer in die Haus- und Erziehungsarbeiten, gesellschaftlicher Verantwortung für Kinder und Aufhebung der bürgerlichen Kleinfamilie. Es entstanden Kinderläden, Wohngemeinschaften und antiautoritäre Erziehungskonzepte, aber auch die ersten selbstverwalteten Betriebe (Notz u.a. 1988, Rohata 1988). Solche Vorstellungen werden heute selbst von „Altlinken" oft als überholt und wirkungslos angesehen (z.B. Gespach 1985). Freilich sind sie nicht nahtlos auf alle Bevölkerungsschichten zu übertragen, das war uns „damals" bereits bewußt. Jedoch sind es kollektive Konzepte, die an einer Neuordnung von Produktions- und Reproduktionsbereich ansetzen, unter Einbeziehung der Männer.

Vielfalt und Verschiedenartigkeit

Dem Konzept der „Politik des Unterschieds" (Erler 1985) und den Aussagen zu „Weiblichkeit", „Mütterlichkeit" und „weiblichem Arbeitsvermögen" wird eine „Politik der Verschiedenartigkeit von Frauen", ein Plädoyer für die Vielfältigkeit entgegengesetzt (Becker-Schmidt und Knapp 1987, Knapp 1988 a). Dieses Plädoyer wendet sich gegen die gängigen „Frauen sind"- und „Frauen sind nicht"-Aussagen als – selbst wenn sie auf Momente von Empirie verweisen können – „nicht einmal Halbwahrheiten", die „affirmativ die Lüge von Identität in einer Gesellschaft, die wirkliche Identität dauernd verhindert", verbreiten. Plädiert wird „für eine Frauenforschung, die die Differenz zwischen Frauen ebenso ernst nimmt, wie ihre Ähnlichkeit, die beides zu unterscheiden weiß, von der Uniformität, die Resultat von Deklassierung ist und die sich perspektivisch für die Vielfältigkeit offenhält" (Knapp 1988 a, S. 24).
Es geht darum, die Wirklichkeit von Frauen im Rahmen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Form des Geschlechterverhältnisses auszuloten, mit feinen Instrumenten Unterschiede in der Ähnlichkeit und Umgekehrtes wahrzunehmen. Dazu findet Knapp eine Theorie notwendig, die uns in die Lage versetzt, Ungleichzeitigkeiten und Widersprüche zu begreifen, die die objektive Situation von Frauen konstituieren (ebenda). Gudrun-Axeli Knapp (1988 b, S. 26) weist darauf hin, daß das Drängen auf „Vereindeutung" und „Setzung", das von der Politik oft ausgeht, dabei mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit konfligieren kann. Es ist ihr aber auch bewußt, daß auch das „Nichtfestlegen" eine Gratwanderung ist und zur „methodologischen Attitüde" gerinnen kann. Deshalb müßte das „Offenhalten" von Aussagen über „Weiblichkeit" als methodische Maxime inhaltlich verbunden werden mit dem Versuch „zu radikaler Kontextualisierung und Differenzierung".
Daß die propagierte „Vielfalt" nicht durchgängig beliebig ist, wird deutlich, wenn ein Emanzipationsbegriff, der Frauen, als das ganz andere, bessere voraussetzt, ab-

gelehnt wird, oder ein Ansatz, der Frauen immer nur als Opfer der patriarchalen Herrschaft sehen kann. Abgelehnt werden aber auch „Rigider Über-Ich-Feminismus" und „globale Radikalität" (Becker-Schmidt und Knapp 1987, S. 185). Undeutlich bleibt die Definition der beiden letztgenannten Begriffe.

Wohlwollend beobachten *Soziologen*, daß die Frauenforschung auf dem Weg ist, frühere Gewißheiten abzulegen und sich der allgemein theoretischen Verunsicherung der Sozialwissenschaften anzuschließen (Erd 1988, S. 15). Und sie beobachten, wie im Zeichen der Vielfältigkeit das gesamte Instrumentarium feministischer Forschung zur Diskussion gestellt wird, ja sogar die These von der geschlechtsspezifischen Unterdrückung der Frauen durch Männer den Archiven anvertraut wird.[1] Der Begriff „Vielfalt" wird zum Modebegriff. Geradezu inflationär erscheinen die vielfältigen Verwendungen. Auch Politikerinnen nehmen den Begriff auf. Z.B. vergleicht die Grüne Abgeordnete Waltraud Schoppe Wissenschaft mit einer Wiese, „daß daraus etwas entsteht, was vielfältig ist" (Schoppe 1986, S. 191). Und sie plädiert dafür, daß wir lernen müssen, „daß wir nicht immer eingreifen müssen, sondern daß wir auch wachsen lassen müssen – abwarten können".
Unter der Überschrift 20 Jahre Frauenbewegung liest frau in der taz: „Die Balance herauszufinden für die gemeinsame Inanspruchnahme unserer Rechte und Möglichkeiten, ohne jede gleich zu machen, gleich machen zu wollen, scheint mir z.Zt. die spannendste Aktion . . Die anerkannte Ungleichheit/Unterschiedlichkeit könnte den Kampf um die richtige Linie des Feminismus beenden" . . . „Die Frauenbewegung hat sich differenziert, Emanzipation funktioniert nicht gleichgeschaltet" . . . (Wülfing 1988). Es wird darauf verwiesen, daß es keiner gelingen wird und auch noch keiner gelungen ist, einheitliche Parolen einzuhalten. Viele Wünsche und Begierden der Frauen würden im abstrakten Gleichheitsgedanken nicht zugelassen. Die Gleichheit wird als trügerisches Hinterland bezeichnet, die einsam macht (ebenda). In der gleichen Ausgabe stellt die Journalistin Maria Neef-Uthoff wohlwollend eine wachsende Vielfältigkeit der Überzeugungen von Frauen fest, die sich in einem gewandelten Verständnis den Männern gegenüber manifestierten: Sie merkten, „daß sie Männer nicht grundsätzlich als überhaupt nicht vorhanden ansehen konnten". Sie wollten weiter Männer lieben und es wurde festgestellt, daß man sie auf Dauer nicht ausschließen kann. Dies wird damit begründet, daß „wir zu intelligent waren, um uns länger dem inneren Druck der auferlegten Einseitigkeit zu unterwerfen" (1988, S. 9).

Pluralität ist angesagt. In der Vielgestaltigkeit und Vielfalt, im alles Offenhalten scheint die Zukunft zu liegen. Politische Entschiedenheit wird als Besserwisserei verteufelt. Radikale Positionen sind out. Es geht um einen breiten Konsens.
Männer sprechen bereits von einer „Multi-Options-Gesellschaft", und sie meinen damit, daß verschiedene uneinheitliche Bedürfnisse und Entscheidungen vertreten und vollzogen werden und sie sprechen von „paradoxen Konsumkulturen", die sich durch hohe Vielfältigkeit auszeichnen, die den verschiedenen Persönlichkeitsmerkmalen der Konsumenten entsprechen, so daß es keine klaren Zielgruppen mehr gibt, sondern nur noch differenzierte Kommunikationsstrategien (Gerken 1988). Unter Hinweis auf die erstrebenswerte Vielfalt sehen Männer die Möglichkeit und Hoffnung, daß in unserer Gesellschaft ein solches Konzept möglich ist, bei dem man nicht unbedingt sagen muß: Der eine bekommt die Arbeit bezahlt, also muß es auch der andere bezahlt bekommen". Sie konkretisieren und fragen, ob es nicht möglich sein müßte, daß in der Sozialarbeit der eine gratis arbeitet und der andere bezahlt und sie meinen *die* „ehrenamtlich" arbeitende Frau.[2]
Auf die „vielfältigen neuen Lebenslagen und Lebensstile, Bedürfnisse und Interessen" und die daraus resultierenden Ansprüche, die sich zuallererst durch den „erheblichen Zustrom von Frauen" in die Organisationsbereiche ergeben, sollten auch die Gewerkschaften mit ihren Handlungsperspektiven und Politikkonzepten reagie-

ren (Sperling 1988, S. 145). Es entsteht der Eindruck, als hätten die Kolleginnen ihre „Arbeits- und Lebensentwürfe" (ebenda) im Sinne der „Wahlfreiheit" selbst gewählt, deren erhebliche Vielfalt darin besteht, daß sie Teilzeitarbeit, ungeschützte Arbeitsverhältnisse, Teleheimarbeit und andere flexible Arbeitsformen, die ihnen verstärkt angeboten werden, annehmen, weil ihnen nichts anderes übrig bleibt. Hier wäre der Verweis auf eher eindeutige Konzepte der Gewerkschaftsfrauen die auf existenzsichernde sinnvolle Arbeit für alle und Umverteilung *aller* gesellschaftlichen Tätigkeiten zielen, sicher sinnvoller als der umgekehrte Weg der Anpassung der Gewerkschaftspolitik an die bestehende „Vielfalt".

Ohne Zweifel haben Frauen verschiedene Wünsche, sind unterschiedlich, und vielfältige Sozialisations- und Lebenserfahrungen prägen ihre Gesichter, ihr Denken und ihr Tun. Ebenso verschieden sind ihre *Interessen* aber vor allem ihre *Möglichkeiten*, Lebens-Arbeitskonzepte zu entwickeln und dann zu verwirklichen. Verschiedenartig sind Frauen aus unterschiedlichen Kulturkreisen und Verschiedenheiten gibt es nicht nur in den Erlebnishintergründen sondern auch im Tun und Wollen zwischen Bürgerinnen und Arbeitnehmerinnen und auch innerhalb dieser Klassenebenen. *Aber alle Frauen brauchen ausreichend Geld, wenn sie ein eigenständiges Leben führen wollen.*
Bereits 1981 haben wir bei dem Kongreß „Autonome Frauenbewegung und die Organisationsfrage" festgestellt, daß wir oft bei den Erscheinungsformen der Unterschiede „stehenbleiben" (Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis 1982, S. 127), bei dem, was Frauen im Moment und in ihrer jeweiligen Situation gerade sind. Wir begriffen damals, daß die Konfrontation mit anderen Frauen, mit anderen Betroffenheiten notwendig wird, um gemeinsam zu versuchen, zum Kern durchzudringen, zu dem, was unser Frau-Sein in dieser Gesellschaft ausmacht. Und wir haben den *umgekehrten* Schluß gezogen, nämlich über die Stufen der Verallgemeinerung zunächst einmal wahrzunehmen, daß sich *dasselbe* Problem Frau-Sein in der Gesellschaft bei *unterschiedlichen* Frauen anders manifestiert, d.h., über das Wahrnehmen von unterschiedlichen Betroffenheiten das *Gemeinsame* zu erkennen, ohne die Andersartigkeit zu verleugnen. Wir werden dann feststellen, daß die Verschiedenartigkeit der Frauen, das was die einzelnen Frauen unterschiedlich macht, durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt ist. Frau muß erkennen, wo innerhalb der Verschiedenheit die Gemeinsamkeiten liegen, wo diese ihre Ursachen haben, dann muß sie verallgemeinern und wir haben schon damals festgestellt, daß dazu Raum, Geld und Zeit notwendig sind (S. 130).
Frigga Haug geht von ähnlichen Vorstellungen aus, wenn sie darauf hinweist, daß die Akzeptanz der Verschiedenheit unterstellt, daß Frauen eine harmonische Beziehung untereinander haben, so wie Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit die Klassengrenzen unterschlägt (1984, S. 54). Unterschlagen wird die weibliche Konkurrenz und die Feindschaft unter Frauen, ihre faktische Ungleichheit, weil ihre Bedingungen, besonders die ökonomischen, auseinanderklaffen. Die Aufforderung „Verschiedenartigkeit" zu akzeptieren, täuscht nach ihrer Meinung Universalität vor. Wichtig wird eine „andere Gemeinsamkeit", die die Trennung unter den Frauen aufnimmt und eine politische Identität vermittelt (Blaise 1982). Trotz aller Unterschiede gibt es eine gemeinsame Betroffenheit, ein „Unrechtsbewußtsein" (vgl. auch Thürmer-Rohr 1989, S. 9), geprägt durch Diskriminierungen und Ausgrenzungen, denen Frauen durch ihr Frau-Sein als Geschlechtskategorie ausgesetzt sind.
Auf Tagungen habe ich erfahren, daß der Begriff Vielfalt nicht verwendet wird, um Klassen- und Schichtprobleme oder soziale Differenzen zu berücksichtigen, sondern es wird unterstellt, daß alle Frauen aus der Vielfalt der Lebenskonzepte „wählen" können und sie sollen dann akzeptiert werden, egal, ob als moderne flexible Frau, die Beruf und Familie schafft (wenn sie gut verdient, bezahlt sie sich eine Kinderfrau), ob sie Voll-Mutter oder Berufs-Powerfrau sein will. Das suggeriert die Annahme, daß Frauen einfach zwischen „Superjob" und glücklicher Familie wählen

können. Obgleich sich die ihnen im Blick auf ihre Lebensgestaltung offenstehenden Optionen zunehmend verringern. Grenzen findet die Vielfalt lediglich da, wo Frauen z.B. für sich in Anspruch nehmen, ein Leben ohne Kinder zu führen, uns außerhalb der gesellschaftlichen Norm leben wollen. So wird die propagierte Heterogenität zur vereinheitlichten und normierten Vielfalt also zur Pseudovielfalt.
Freilich müssen wir mit Vielfältigkeiten und Verschiedenartigkeiten umgehen lernen, d.h. jedoch nicht, daß wir alle Vielfältigkeiten akzeptieren und alle Aktivitäten unterstützen müssen, auch solche, die kollektiv erarbeiteten politischen Perspektiven entgegenstehen. Das muß nicht zu Ausgrenzungen führen, auch nicht zur Verhinderung der Vielfalt. Akzeptanz von Vielfalt könnte – positiv gewendet – auch heißen, die kritische Auseinandersetzung mit verschiedenen kulturellen Traditionen und sozialen Differenzen führen. Dann würde die Vielfalt von Lebenssituationen, Erfahrungen, Gedanken und Interessen aufgenommen und es würden daraus Schlüsse gezogen für neue Lebensarbeitsmöglichkeiten, die zur Überwindung des kapitalistischen Patriarchats als grundlegende Ausdrucksform der Unterdrückung hinführen. Auch gibt es Konzepte auf die wir verzichten (biologistische z.B.) und denen wir andere entgegensetzen müssen. Vielfältige Bemühungen können keine einheitlichen politischen Strategien ersetzen, die mit eindeutigen Zielen verbunden werden müssen.
Es gibt Situationen – auch im Rahmen von Forschungsarbeiten – wo wir auf Eindeutigkeit pochen, d.h. jedoch nicht, daß Übereinstimmung postuliert werden muß, sondern daß politische Zielrichtungen unmißverständlich formuliert werden – ohne Wenn und Aber. D.h. *nicht*, daß diejenigen, die sich anders entscheiden, andere politische Meinungen haben, ausgegrenzt oder gar liquidiert werden sollen. Es heißt aber, daß wir ihre Bestrebungen nicht unterstützen werden (z.B. Müttermanifest, New Age, Spiritualität und klerikale Religiosität, Individualismus), sondern auf die Gefahren, die sie für Frauen bedeuten, hinweisen und politische Alternativen aufzeigen. Es kann auch heißen, daß wir Menschen nur dann für uns akzeptieren, wenn sie Herrschaftsansprüche ablegen und bereit sind, uns auf der gleichen Ebene zu begegnen. Das ist etwas völlig anderes, als der durch nichts zu rechtfertigende Wahnsinn der Ausgrenzung im Faschismus. Andererseits kann die Andersartigkeit von Faschisten nicht einfach im Rahmen der Akzeptanz von Vielfalt und Verschiedenartigkeit hingenommen werden. Am Beispiel der Verherrlichung der weiblichen Tugenden im Nationalsozialismus und dem Kult der Göttin Mutter verwies Thalmann (1989) darauf, wie auch der Ruf nach Akzeptanz von Verschiedenartigkeit Frauen in die Irre führen kann.
Wenn die Akzeptanz von Vielfalt und Verschiedenartigkeit im Sinne des „Alles kann so bleiben, wie es ist" oder auch „Wir können ja doch nichts tun" genutzt wird, und jede und jeder in ihrer und seiner Eigenart zu akzeptieren ist, dann wird uns auch das Recht untersagt, eine „weiße Bürgerin" der amerikanischen Abolitionistenbewegung zu verurteilen, die ihre Privilegien gegen die Interessen ihrer schwarzen und proletarischen Schwestern durchsetzt oder die den Versuche unternimmt, die Abgeordnete der Republikanischen Partei, die faschistisches Gedankengut ins Abgeordnetenhaus einbringen will, durch Demonstrationen zu verhindern. Es hieße auch, die weitere Subventionierung der (Nur)Hausfrauenehe zu billigen. Solche Beispiele ließen sich viele anführen. Hier verhindert die Akzeptanz von Verschiedenartigkeit die Ausbildung von Solidarisierung. Notwendige Reflexion über die Inhalte und Ziele unserer politischen Arbeit und deren Wirksamkeit würden unterbleiben.

Aus den Ambivalenzen lösen, Widersprüche aufdecken, Positionen beziehen

Es gibt eine Fülle von Analysen der historischen und aktuellen Genes von Gewalt, Unterdrückung, Diskriminierung und Ausbeutung der Frauen, an denen wir anset-

zen können. Ambivalenzen und Widersprüche, die alle Frauen täglich erleben und mit denen sie unterschiedlich umgehen, sind herausgearbeitet. Auch die strukturelle Ungleichbehandlung von Frauen ist aktuell, historisch, juristisch wie faktisch untersucht (vgl. v.a. Gerhard, Schwarzer, Slupik 1987). Was fehlt, sind feministische Widerstandsstrategien, entwickelt auf der Basis vorhandener und noch zu erstellender Analysen und orientiert an gemeinsamen Visionen und realen Utopien (Vgl. hierzu Notz, 1987, 1989).
Feministische Wissenschaft kann nicht mehr bei der Analyse und Kritik des Bestehenden verharren, sondern es müssen von den vorhandenen und noch zu erstellenden feministischen Ansätzen aus Alternativen entwickelt werden und hier und heute mit der Umsetzung begonnen werden, d.h. Erkennen muß mit Handeln gekoppelt sein. Aus dem Betroffensein und Getroffensein, aus der Wut über den ständigen Balanceakt und das Ausgepowertsein muß Handeln entstehen „sonst ist das ganze für die Katz". Das ist alles längst erkannt (Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis 1982, S. 131), hundertfach ausgesprochen. Aber es ist noch immer nicht kollektiv in den Köpfen verankert und dort steckengeblieben, weil überlebensnotwendiges getan werden mußte oder der Kampf um Ressourcen inhaltliche Auseinandersetzungen verschluckte. Notwendig wird es, vor allem Alternativen zu entwikkeln zu einer Politik der Herrschaft und Interessenverwaltung, einer Wissenschaft der Naturbeherrschung, einer Technik des Machbarkeitswahns, einer Sicherheitspolitik der Vernichtung . . .
Das Selbstverständnis vieler Frauen paßt nicht mehr zum herkömmlichen Frauenbild unserer Gesellschaft. Frauen haben sich aus der Opferhaltung herausbegeben, sie haben die Strukturen erkannt, die sie unterdrücken. Viele Frauen, die sich in Fraueninitiativen zusammenschließen, aber auch Frauen in Gewerkschaften haben sich in diesem Sinne aufgemacht. Sie denken bereits gegen den Strom, handeln widerständig und leben risikoreich. Sie können (auch von Männern) nicht mehr so leicht zurückgepfiffen werden. Aber sie werden immer dann erfolglos bleiben, wenn sie als Einzelkämpferinnen gegen den Zeitgeist ankämpfen und dann von anderen Frauen vertröstet werden, weil diese noch mit Analysieren und dem Entwickeln von Theorien beschäftigt sind und (noch) nicht wissen, ob sie ihre Aktionen unterstützen sollen. Es gilt, an den realen Lebenssituationen von Frauen anzuknüpfen, die alltäglichen Bedrohungen und Verletzungen, denen sie und ihre Kinder ausgesetzt sind, zu vergegenwärtigen, widerständige Potentiale zu entwickeln und Frauen in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen in ihrem politischen Engagement zu ermutigen und ihren Widerstand zu unterstützen. Das ist politisch und das ist radikal, aber es ist notwendig, um mit den Zumutungen dieser Welt zurechtzukommen und sich nicht weiter zurichten zu lassen. Zurechtkommen heißt nicht, sich einrichten, abfinden, mitmachen. Zurechtkommen heißt, die eigene Praxis reflektieren, Erfahrungen austauschen, sich mit bisher Unbekanntem oder Unvertrautem beschäftigen und gemeinsam eigenständige Lebensentwürfe entwickeln, ohne das Suchen, Sorgen, Hoffen auf „den einen Mann" zu richten.

Mit den Herrschenden denken geht nicht. Wegdenken ist unmöglich, kreuz und quer denken verwirrend, Umdenken praktizieren die Männer und es steht zu befürchten, auch da bleiben unsere Interessen ausgeblendet. Es gilt neu zu denken, anders zu denken und zu handeln, an den Analysen und praktischen politischen Erfahrungen der Frauenbewgung anzusetzen und lebbare, reale Utopien jetzt und heute zu entwickeln und zu erproben.
Der Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Politik ist neu zu reflektieren und zu beleben. Für feministische Wissenschaft heißt das, daß Wissenschaftlerinnen ohne politische Praxis überflüssig sind. Das, was erforscht wird, die gewonnenen Erkenntnisse und Erfahrungen können nur zusammen mit den Frauen, die an den Orten feministischer Basisarbeit zu finden sind, anderen interessierten Frauen vermittelt werden. Deren Anregungen und Anstöße werden über den Bereich der Beteilig-

ten hinaus wirken. Die daraus entwickelten politischen Forderungen und Handlungskonsequenzen werden an der erlebten Handlungspraxis der Frauenbewegung anknüpfen. Mit ihrer Umsetzung wird hier und heute begonnen. So verstandene feministische Wissenschaftspolitik könnte zum Motor, zur Entwicklung von Widerstandspotentialen gegen die herrschenden Verhältnisse werden. Auch diese Erkenntnisse sind nicht neu. Wir haben sie bereits beim Kongreß „Autonome Frauenbewgung und die Organisationsfrage" 1981 diskutiert (Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen 1982). Dort haben wir viel über die Zusammenarbeit zwischen „Theoretikerinnen" und „Praktikerinnen" (S. 65 u. S. 81 ff) diskutiert, aber auch über die Notwendigkeit, daß die Frauenbewgung wieder „offensiv" werden muß. Schon damals stellten wir fest, „daß wir mit einigen Fragen ein Stück weiter gekommen waren" z.B. in der Frage: „Frauen in Institutionen, ja oder nein?" (S. 67) Aber auch heute stellt sich die Frage, ob wir „aussteigen" müssen, aus den Institutionen, die uns einengen oder unsere Kräfte verschleißen, weil wir uns permanent mit ihnen auseinandersetzen müssen, da sie auf unsere Anliegen und Schlußfolgerungen mit Unverstand reagieren. Lassen wir uns ein auf die Anforderungen, benutzen wir die gleichen Handlungsmechanismen, machen wir mit, so verwickeln wir uns in Mischungsverhältnisse und Widersprüche. Verlassen wir die Institutionen, so bleiben sie wie sie sind, und für uns bedeutet das immer die Aufgabe notwendiger Ressourcen.
Ich möchte noch einmal das bei der Tagung über die „Mittäterschaft" von Frauen in Berlin strapazierte Bild des Zuges aufnehmen. Sollen wir uns wirklich zum Speisewagen vorkämpfen, wo das Essen eh schon verseucht ist, oder sollen wir uns zur mit aktenkofferntragenden männerbesetzen ersten Klasse durchboxen, wo sich die Männer durch unser Auftauchen bestenfalls gestört, aber nicht beeinträchtigt fühlen, sollen wir die Lok kapern oder die Leitstelle besetzen? Alles das nützt nichts, weil der Zug auf den eingefahrenen Gleisen fährt. Auch nicht das Aussteigen in die Wildnis, da sie bereits künstlich ist. Können wir überhaupt aussteigen? Was nützt die Auseinandersetzung mit dieser Frage überhaupt für denjenigen Frauen, die gar keine Chance haben, weil sie auf ihre Bewerbungsschreiben die Mitteilung erhalten: . . . „bedauern wir, Ihnen mitteilen zu müssen, daß . . ."?
In dieser Frage kann es *kein* Entweder-Oder geben. Zumal Drinnen und Draußen oft schwer auseinanderzuhalten sind. Die meisten von uns sitzen sowieso auf dem Zaun. Manche werden mir jetzt „das Ende der Konsequenz" (Enzensberger 1985) vorwerfen. Ich schließe mich aber der „Lobrede auf den Eigensinn" (S. 28) an und denke, daß wir gemeinsam das neue Andere und Bessere nach unseren Vorstellungen, Erfahrungen und Träumen entwickeln müssen, um von den eingefahrenen Gleisen wegzukommen, die uns immer weiter in die Katastrophe führen.

Anmerkungen

1) Ilona Ostner in ihrem Referat am Züricher Soziologentag „Kultur und Gesellschaft", vgl. den Bericht von Rainer Erd: Unsere Erfahrungen auf einem Fachmarkt. Kultur und Gesellschaft: Notizen zum Züricher Soziologentag, in: Frankfurter Rundschau vom 10.10.1988, S. 15

2) So Johannes Killing vom Bischöflichen Generalvikariat von Osnabrück bei der Podiumsdiskussion „Zur Zukunft des Ehrenamtes" anläßlich des Symposion: Zwischen Ehrenamt und Erwerbstätigkeit – neue Beschäftigungsformen für Frauen" am 14. April 1988 in Lingen. Dokumentiert in: Katholische Bundesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung und Institut für Entwicklungsplanung und Strukturforschung GmbH., Hannover, 1988, S. 50.

Literatur

BECKER-SCHMIDT, Regina/BRANDES-ERLHOFF, Ute/KARRER, Merve/KNAPP, Gudrun-Axeli/RUMPF, Mechthild/SCHMIDT, Beate: Nicht wir haben die Minuten, die Minuten haben uns. Zeitprobleme und Zeiterfahrungen von Arbeitsmüttern in Fabrik und Familie, Bonn 1982

DIES./BRANDES-ERLHOFF, Ute/RUMPF, Mechthild/SCHMIDT, Beate: Arbeitsleben – Lebensarbeit. Konflikte und Erfahrungen von Fabrikarbeiterinnen, Bonn 1983

DIES./KNAPP, Gudrun-Axeli/SCHMIDT, Beate: Eines ist zuwenig – beides ist zuviel. Erfahrungen von Arbeiterfrauen zwischen Familie und Fabrik, Bonn 1984

DIES./KNAPP, Gudrun-Axeli: Geschlechtertrennung – Geschlechterdifferenz. Suchbewegungen sozialen Lernens, Bonn 1987

DIES.: Widerspruch und Ambivalenz. Konflikterfahrung als Schritt zur Emanzipation. Referat anläßlich des Symposium Frauenforschung von Kunst von Frauen am 17.2.1989 in Bonn 1989

BLAISE, Suzanne: Pour sortir de l'orniere: une nouvelle politique, in: Elles voient rouge 6/7, Paris 1982

BORN, Claudia/VOLLMER, Christine: Familienfreundliche Arbeitsbedingungen. Bonn 1983

ENZENSBERGER, Hans-Magnus: Das Ende der Konsequenz, in: ders. (Hrsg.): Politische Brosamen, Frankfurt/M. 1985

ERD, Rainer: Muntere Erfahrungen auf einem Fachmarkt, Kultur und Gesellschaft: Notizen zum Züricher Soziologentag, in: Frankfurter Rundschau v. 10.10.1988

ERLER, Gisela: Frauenzimmer. Für eine Politik des Unterschieds, Berlin 1985

GERHARD, Ute/SCHWARZER, Alice/SLUPIK, Vera (Hrsg.): Auf Kosten der Frauen, Weinheim u. Basel 1988

GERKEN, Gerd: Die Zukunft des Handelns, Freiburg 1988

GERZER, Annemarie: Flexibilität – mehr als nur andere Arbeitszeiten, in: Die Grünen im Bundestag/AK Frauenpolitik (Hrsg.): Wo liegt der Frauen Glück. Neue Wege zwischen Beruf und Kindern, Köln 1988

DIES./JAECKEL, Monika/SASS, Jürgen: Flexible Arbeitszeit vor allem ein Frauenthema, in: Thomas Schmid: Das Ende der starren Zeit, Berlin 1985

GESPACH, Manfred: Großwerden mit Kindern – Radikalkur 68 – 84, in: HENSCH, Olaf/HIPPE, Wolfgang (Hrsg.): Still crazy after all these years? Nachdenken über Älterwerden, Reinsheim 1985

HAUG, Frigga/HAUSER, Kornelia: Geschlechterverhältnisse, in: Argument, AS 110: Geschlechterverhältnisse und Frauenpolitik, Berlin 1984

KATHOLISCHE BUNDESARBEITSGEMEINSCHAFT FÜR ERWACHSENENBILDUNG/INSTITUT FÜR ENTWICKLUNGSPLANUNG UND STRUKTURFORSCHUNG GmbH., Hannover (Hrsg.): Familientätigkeit als Baustein zur Weiterqualifikation in Beruf und Gesellschaft. Dokumentation von zwei Tagungen, Bonn und Hannover 1988

KNAPP, Gudrun-Axeli: Die vergessene Differenz, in: Feministische Studien, Heft 1/1, Radikalität und Differenz, Weinheim 1988 a

DIES.: Frauenforschung – Frauenpolitik, in: Sektion Frauenforschung in den Sozialwissenschaften. Dokumentation der Tagung Frauenforschung – Frauenpolitik v. 15.4. – 17.4.1988 in Hannover, Hannover 1988 b

NEEF-UTHOFF, Maria: in: taz v. 17.9.1988

NEGT, Oskar, zitiert nach Ingrid Kurz-Scherf u. Gisela Breil: Vorwort zum Buch: Wem gehört die Zeit, Hamburg 1987

NOTZ, Gisela: Arbeit ohne Geld und Ehre, Opladen 1987

DIES.: Frauen im sozialen Ehrenamt, Freiburg 1989

NOTZ, Gisela/NOTZ, Heike/TROSCHEIT, Maika: Das Leben ist doch kein Kindergeburtstag. Leben mit Kindern außerhalb der Kleinfamilie, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 21/1988

ROHATA, Elisabeth: Grüne Mütter: Volle Fahrt im Rückwärtsgang, in: Schwarzer Faden, H. 2/1988

SCHISCHKOFF, George (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart 1961

SCHOPPE, Waltraud: Diskussionsbeitrag, in: Loccumer Protokolle, Frauen und Geschichte. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 7.–9.3.1986

THALMANN, Rita: Frauenopposition im 3. Reich. Referat an der Universität Bonn am 19.1.1989

THÜRMER-ROHR, Christina: Forschung als Wühlarbeit, in: taz v. 14.1.1989

VEREIN SOZIALWISSENSCHAFTLICHE FORSCHUNG UND PRAXIS FÜR FRAUEN e.V. (Hrsg.): Autonome Frauenbewegung und die Organisationsfrage, Dokumentation des Kongresses im Dez. 1981 in Köln, Köln 1981

WÜLFING, Gisela: Beitrag zu 20 Jahren Frauenbewegung, in: taz v. 17.9.1988

Käthe Kollwitz: **Inspiration**, 1904/5; Schwarze Kreide

Quelle: Die Kollwitz-Sammlung des Dresdner Kupferstich-Kabinettes, Werner Schmidt (Hrsg.), Köln 1988

Brunhilde Sauer-Burghard

„Fang bei Dir selber an . . ."

Von der Unmöglichkeit, daß die Mehrheit der Menschen sich vollkommen ändert, bevor die Herrschaftsstruktur abgeschafft ist, die das verhindert

In den letzten Jahren bestimmt die politische Diskussion im alternativen Spektrum (Umweltschützer, autonome Frauenbewegung, New Age) zunehmend ein politischer Ansatz, der an der individuellen Lebenspraxis der Betroffenen ansetzt und diese zum Zentrum ihres politischen Handelns macht. Es wird gefordert, daß diejenigen, die die Welt verändern wollen, gefälligst bei sich selbst anfangen sollen. Die Argumente reichen von „das ist doch alles nur leeres Gelaber und hat wegen der eigenen falschen Lebenspraxis keine tiefgreifende Wirkung auf andere", bis hin zur Hoffnung, „wenn alle ihre ganz private Praxis ändern, dann tritt irgendwann mal ein qualitativer Sprung ein, und die Welt verändert sich klammheimlich" (trotz der weltweiten Herrschaft des kapitalistischen Patriarchats, Verf.). Frei nach dem Motto: „Stell Dir vor, wir hätten Krieg und keiner ginge hin." Nach ein paar Jahren mehr oder weniger mißlungenen Experimenten beginnt sich bei den Proklamierern wie bei den Praktikern eine deutliche Ernüchterung breitzumachen. Es häufen sich teils groteske Satiren, teils traurig, ratlose Artikel, die über die eigenen Anstrengungen und deren Scheitern an dem Nichtmitmachen der anderen berichten (vgl. v. Westphalen 1989, S. 61–66). Im Zusammenhang damit hat sich ein denunziatorisches Klima ausgebreitet, und die Angriffe auf rückfällige Raucher, Autofahrer, Fleischesser usw. werden heftiger geführt, als die Angriffe auf die Atom-, Chemie- und Genetikbetreiber bzw. ihre -exporteure, für die viele nur noch ein müdes Lächeln übrig haben. Nachbarn werden z.B. „angezeigt, nicht mehr wie noch vor zehn Jahren wegen Rasenmähens am Sonntag, sondern weil sie den eisigen Gehsteig im Winter salzen". (v. Westphalen 1989, S. 64) Vor allem dämmert uns langsam, daß dieser Ansatz, bei sich selbst anzusetzen, die politisch Handelnden individualisiert und isoliert hat und zum Teil nur notdürftig ein hemmungsloses Privatisieren bemäntelt. Nun braucht man nicht mehr draußen mit anderen zusammen politisch denken und handeln, sondern kann gemütlich zu Hause bleiben, um den Hausmüll zu sortieren und Kräutertees zu trocknen. Nebenbei zieht man sich den größten geistigen Umweltverschmutzer (ich glotz TV) rein. Das Private ist auch dann politisch, wenn ich ganz für mich alleine – Männe ist auf Tour, wohin auch immer – meine Wohnung mit umweltverträglichen Putzmitteln putze. Der ursprüngliche Gedanke, daß das Private erst dann politisch wird, wenn es öffentlich thematisiert und kollektiv politisch angegangen wird, scheint vergessen. Oder arbeiten gar die bürgerlichen Medien im Orwellschen Sinne an der reaktionären Sinnverschiebung aller radikalen Begriffe, die uns nicht auffällt, weil wir den Medien mehr glauben als uns selbst?

In der Phase der zunehmenden Ernüchterung über die Wirksamkeit individueller Verweigerungsstrategien tritt ein feministischer Ansatz auf, der sich öko-feministisch nennt und der die Sinnfälligkeit solcher Strategien nochmal ausführlich begründet. Er beinhaltet die noch vorläufigen Ergebnisse von Wissenschaftlerinnen (Veronika Bennholdt-Thomsen, Maria Mies und Claudia von Werlhof), die vor Jahren den sog. Bielefelder Ansatz (beiträge 1978, 1983; v. Werlhof, Mies und Bennholdt-Thomsen 1983) formulierten, der einen Zusammenhang zwischen der Ausbeutung der Frauen und den Subsistenzproduzenten der „Dritten Welt" herstellte, indem sie vor allem auf die Nichtbewertung und Nichtentlohnung von gesellschaftlich notwendiger Hausarbeit und Subsistenzproduktion hinwiesen und somit die

Ausbeutungsfunktion sichtbar machten, von der eine geheime Allianz, Wirtschaft, Kapital und (Ehe)Männer profitieren. Es gelang ihnen, vor allem die marxistische Theorie, die vorgibt, eine Analyse zur Befreiung aller Unterdrückten und Ausgebeuteten zu entwickeln, als sexistisch und zum Teil sogar rassistisch und imperialistisch zu entlarven, indem sie die blinden Flecken dieser Theorie aufspürten. Dieser produktive Ansatz hat auch entscheidende Anstöße zur Analyse der zukünftigen Entwicklung von Frauenarbeit gegeben, wodurch vor allen Dingen die Flexibilisierungs- bzw. Hausfrauisierungsstrategien des kapitalistischen Patriarchats in bezug auf das weibliche Arbeitsvermögen sichtbar wurden, und zwar weltweit. Dies ist der Grund, warum ich nicht einfach hingegangen bin und dieses Konzept beiseite getan habe, auch wenn eine Spur Blut- und Bodenromantik unübersehbar ist. Auch gibt es durchaus viele Einsichten, die es wert sind, genauer untersucht zu werden. Ich tue das nicht mit dem Abstand einer nicht-beteiligten Kritikerin, sondern wünsche mir auch manchmal den Stein der weisen Frau, der uns auf einen Schlag von unserem täglichen Alptraum erlöst, wenn auch nur theoretisch. Ich kann mich in diesem Artikel leider nicht auf alle vorhandenen Publikationen beziehen, sondern greife Maria Mies' Konturen einer öko-feministischen Gesellschaft heraus, weil sie wohl am klarsten die Utopie einer öko-feministischen Gesellschaft beschreibt sowie die langfristigen und kurzfristigen Wege dorthin.

Ein frischfröhlicher Dilettantismus ist nötig! Wieviel schöner ist etwa ein Volk von Dilettanten, die alle singen oder ein Instrument spielen, als ein untätig zuhörendes und Geld bezahlendes Publikum von Radiohörern. Der Dilettant kann sich durch Anregung und Fleiß ständig entwickeln, wer aber nichts wagt, bleibt ewig unfähig und unselbständig! Natürlich nicht bloß auf dem Gebiete der Kunst, sondern das gilt für die Herstellung der meisten nötigen Gegenstände, Haus, Möbel, Geräte, Kleidung und z.B. auch für die Benutzung der vielen Natur-Geschenke, die heute von den meisten versäumt wird, Heilkräuter, Pilze, Beeren, Teepflanzen, Fallobstverwertung. Durch die Not der letzten 15 Jahre ist in manchen Gegenden dies und jenes bereits wieder in Übung gekommen, was wir nicht erst aus materieller Not, sondern aus grundsätzlichen Gedanken pflegen und empfehlen.
Vielseitigkeit und Selbständigkeit müssen entstehen. Sonst behält der Geldsack euch ewig am Bändel, weil ihr mit allem, was ihr braucht, auf Gnade oder Ungnade von ihm abhängig seid als nichts könnende Sklavenarmee. Mit einem Volk jedoch von lauter selbständigen Kleinstbauern, die, jeder nur für sich, intensive Landwirtschaft treiben und sich alle Bedarfsgegenstände selber herstellen, in gegenseitiger Hilfe, mit einer solchen brüderlichen Volksgemeinschaft kann keine Ausbeuterklaue etwas anfangen.
Auch der Blödsinn der Maschinen [hat] in einem so gesunden Volk, das wieder Zeit hat: 24 Stunden am Tag, und wieder Freude an seiner Arbeit empfindet und diese auch gar nicht durch Maschinen abgenommen haben *will*, keinen Platz mehr! [. . .]

Quelle: Ackermann, Willy: Menschen auf der Landstraße. Erlebt, Geschrieben und Gedruckt auf der Landstraße, 1930 (?), in: Linse, Ulrich 1983, S. 345)

Der Weg zurück ins Paradies

Maria Mies formuliert in sechs Punkten die neuen Prinzipien einer Gesellschaft, die die Ausbeutung von Frauen, Natur und „Dritter Welt" aufhebt, die Begrenztheit der Welt und unserer Körper anerkennt, die Herstellung von reziproken, nicht-hierarchischen Beziehungen zwischen Menschen, Tieren und Pflanzen ermöglicht, einen Begriff von Glück und Freiheit vertritt, der sich nicht an der Expansion von Lebensstandard und Warenherstellung bzw. ihrem Besitz orientiert und vor allem unbegrenzte Bedürfnisse als patriarchalische Süchte entlarvt (für die man – nach Maria Mies – aber persönlich verantwortlich bleibt) (Mies 1987, S. 40/41).

Diese Prinzipien sieht sie vor allem in einer moral economy verwirklicht, „die nicht mehr auf der sog. Rationalität des Geldes und auf dem angeblich objektiven Mechanismus von Angebot und Nachfrage beruht, sondern auf ethischen Prinzipien (Mies 1987, S. 45), die sie genauer kommentiert. „Zentrales Ziel einer solchen Wirtschaft muß wieder die unmittelbare, nicht über die Warenproduktion vermittelte Herstellung und Erhaltung des Lebens sein. Wir nennen das auch Subsistenzproduktion oder Produktion des Lebens." (Mies 1987, S. 45) Maria Mies erteilt damit nicht nur einer kapitalistischen Industriegesellschaft eine Absage, sondern auch einer handwerklich orientierten Warenproduktion, obwohl die nie wachstumsorientiert ist und war. Sie will vielmehr eine regionalisierte und dezentralisierte Landwirtschaft, in der sich selbst erhaltende Überlebenssysteme aufgebaut werden können. „Da das Hauptanliegen der Ökologiebewegung jedoch die Erhaltung der Lebensgrundlagen und die Rückkehr zu natürlichen Kreisläufen ist, muß das Land die Basis für eine Veränderung der Wirtschaft sein. Jedes ökologische Programm müßte daher eigentlich von der Umgestaltung des heutigen Stadt-Land-Verhältnisses ausgehen." (Mies 1987, S. 45) Wieso dieses nicht in der Stadt möglich ist, begründet sie nicht. Gleichzeitig hält sie es für notwendig, daß in einer ökologisch orientierten Landwirtschaft in dezentralisierten Kleinbetrieben arbeitskräfteintensiv gearbeitet werden muß. Im weiteren proklamiert sie die Autarkie solcher Überlebenssysteme und vor allem die Abkoppelung vom Weltmarkt, der die „Dritte Welt" als Futtermittelproduzent für unseren Fleischkonsum und Rohstoffproduzent begreift und über die Entwicklungskredite mit hohen Zinsen ausbeutet. Die moral economy hält Maria Mies nicht nur für ökologischer und nicht ausbeuterisch für die „Dritte Welt", sondern auch für besser geeignet, die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung aufzuheben, weil „die Herstellung und Erhaltung des unmittelbaren Lebens, keine „wertlose" Nebensache mehr (ist, Verf.), die erst nach dem Geldverdienen kommt, sondern die wichtigste Sache auch für Männer. Männer und auch Kinder müßten sich, wie die Frauen, an diesen lebensnotwendigen Arbeiten beteiligen, wie z.B. Kinder, Alte und Kranke versorgen, Hausarbeit machen, aber auch Lebensmittel herstellen." (Mies 1987, S. 48) Daß das Lebensmittelherstellen – in einer selbstversorgerischen Landwirtschaft ist es die Grundlage, auf der alles andere aufbaut – an letzter Stelle vor dem usw. rangiert, ist einigermaßen erstaunlich und läßt den Verdacht aufkommen, daß entweder Unkenntnis den Personenbezug einer bürgerlichen Hausfrau in den Vordergrund treten läßt oder daß es vielleicht auf die schillernde Ungenauigkeit ihres Subsistenzbegriffs zurückzuführen ist, der unterschiedslos alle Arbeiten, die das unmittelbare Leben betreffen, einschließlich der modernen Hausarbeit umfaßt. Das wird dadurch möglich, weil dieser Begriff von den Autorinnen (Bennholdt-Thomsen, Mies und v. Werlhof) unhistorisch und universell gebraucht wird. In der europäischen Agrargesellschaft rangierte die Produktion der Lebensmittel vor der „Menschenproduktion". Es wurden nur soviele Kinder gezeugt und auch erhalten, wie ernährt werden konnten. Nicht die Kinder – Kinder waren in dieser Gesellschaft nur Kleinkinder – beteiligten sich an der Pflege der Alten, sondern umgekehrt. In den uns bekannten Agrargesellschaften machten auch nicht alle alles, sondern es gab eine durchaus alters- und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die im Patriarchat

Frauenarbeit und Kinderarbeit zwar nicht für wertlos erklärte, aber doch schlechter bewertete als die Arbeit von männlichen Familienoberhäuptern. Dies hing davon ab, ob z.B. Frauen ihre eigenen Produktionsmittel kontrollieren konnten oder nicht. Dies hält auch Maria Mies für einen wichtigen Faktor in einer ökofeministischen Gesellschaft. Aber eigentlich ist es eine Voraussetzung, die vorher erkämpft sein muß, sonst wird aus der selbstversorgenden Produktion des Lebens wieder ausschließlich Frauenarbeit, während sich Männer vor allem mit männerbündischer Politik und Hobbys beschäftigten, wie wir es selbst bei Männern beobachten können, die keiner Erwerbsarbeit nachgehen, hier und in der „Dritten Welt".

Ich kann wegen des begrenztes Raumes nicht mehr auf einzelne Inhalte der Zielvorstellungen und implizite Voraussetzungen des Ansatzes eingehen, da ich mich in diesem Artikel vor allem mit dem Weg, also den Umsetzungsstrategien beschäftigen will, deren Folgen wir bei historischen Ansätzen analysieren können. Daß dieser Ansatz dem Individualismus verhaftet bleibt, kann ich schon daraus entnehmen, daß Maria Mies die Kontrolle über das Land und andere Produktionsmittel zwar für wichtig hält, aber lediglich etwas darüber aussagt, wie sie erhalten werden können oder einer Art Landbesetzungsbewegung das Wort redet. Landbesetzungen scheiden von vornherein aus, weil sie in einer durchrechtlichten Gesellschaft nicht das geeignete Mittel sind, da sie leicht kriminalisierbar und daher von einem Staat in einer hochindustrialisierten Gesellschaft leicht bekämpfbar sind (vgl. die Geschichte der Hausbesetzungen). In Europa waren die meisten Frauen schon vor der Industrialisierung wegen des patriarchalischen Erbrechts enteignet und erst recht nach der Industrialisierung, wie die meisten männlichen Bauern, die für die Arbeit im Industrieprozeß für die neuen Herren „frei" wurden (vgl. Gerhard 1977). Maria Mies beläßt es auch in dieser Veröffentlichung, trotz vieler Kritiken nur bei der Erwähnung einer vagen Norm. „Frauen müßten auch die Verfügung über andere Subsistenzmittel, wie z.B. ein Haus, Werkzeug, Hausrat usw. in ihrer Hand haben." (Mies 1987, S. 49) Wie Frauen ohne Geld – was ja von ihr gewünscht wird – und ohne die von ihr ebenfalls nicht angestrebte Erwerbsarbeit an Land kommen sollen, bleibt in diesem Ansatz ungeklärt.
Auch die Vorstellung, daß in dieser utopischen Selbstversorgungsgesellschaft die Entmachtung der Männer leichter sei, basiert m.E. auf einer Verwechslung zwischen Ursache und Wirkung. Ich meine hier, daß eine Veränderung zur Selbstversorgungsgesellschaft die Entwaffnung der Männer voraussetzt. Maria Mies scheint irgendwie davon auszugehen, daß die Männer die Folgen einer moral economy für sich selbst nicht richtig abschätzen können und sozusagen aus Naivität auf ihr Vorrecht, Frauen ausbeuten und beherrschen zu können, verzichten oder aus plötzlichen Einsichten freiwillig nicht nur ihr eigenes Leben, sondern auch das der Frauen und Kinder sichern wollen. Dies ist wohl nur aus der Begrenztheit ihrer Wahrnehmung zu erklären, die einem gewissen Zweckoptimismus geschuldet ist, der prinzipiell die Realisierungschancen als gut einstuft, obwohl die dagegenstehenden Herrschaftsstrukturen kaum beachtet werden. Fragen, die die Durchsetzung gegen das international operierende Kapital, die großen transnationalen Konzerne (Mies 1987, S. 49) und, wie ich hinzufügen möchte, gegen das weltweite Patriarchat thematisieren, werden von ihr als Defaitismus abgetan, den wir uns nicht leisten können. „Nicht nur, weil er selbstmörderisch wäre, sondern mehr noch, weil er nicht wirklichkeitsgerecht ist. Solange die Klassenherrschaft existiert, hat die herrschende Klasse ihren eigenen Untergang als den Untergang des ganzen Universums hingestellt. Das geschieht auch heute, wo sich das kapitalistisch patriarchalische Monster in der Krise befindet." (Mies 1987, S. 50) Abgesehen davon, daß der Vorwurf des Defaitismus ein Totschlagargument ist, das immer dann verwendet wird, wenn man nicht argumentieren will oder kann, irrt sie sich hier, da nicht das System in der Krise ist – im Gegenteil, es macht die höchsten Rekordgewinne in seiner Geschichte –, sondern wir, die Abhängigen weltweit.

Auch allein kannst Du mächtig sein

Im weiteren gehe ich auf die Schritte ein, die Maria Mies vorschlägt, um die moral economy zu erreichen. Der Weg scheint für sie nur in dem radikalen Ausstieg aus der bestehenden Gesellschaft zu liegen, wobei sie, wie schon erwähnt, nicht diskutiert, ob das bei gegebener Herrschaftsstruktur überhaupt möglich ist. Wenn eine Gesellschaft sich weltweit umstrukturieren soll, ist es etwas verwunderlich, daß nur Frauen und auch nur Frauen in der „Ersten Welt" an diesem Kampf beteiligt werden sollen, obwohl ein Zusammengehen und Abstimmen mit Frauen aus der „Dritten Welt" dem Projekt Konsumbefreiungsbewegung überhaupt erst Realisierungschancen verleihen würde. Dieser konkrete Handlungsschritt reflektiert nicht die Ausgangsthese von Maria Mies, daß alles mit allem zusammenhängt und fällt eigentlich hinter ihren Erkenntnisstand zurück. Sie setzt ihrer Meinung nach in einem Bereich an, der bisher fast ganz aus den politischen und ökonomischen Befreiungsstrategien ausgespart worden ist: im Bereich des Konsums (Mies 1987, S. 50). Sie glaubt, daß eine Konsumbefreiungsbewegung durch Entzug der Nachfrage das kapitalistische System unterminieren könnte. „Hier denke ich zunächst einmal an die Macht, die Hausfrauen als Agentinnen des privaten Konsums haben." (Mies 1987, S. 50) Auch dies ist eine Voraussetzung, die nicht auf alle Frauen zutrifft. Viele Frauen verfügen überhaupt nicht über eigenes Geld, handeln also im fremden Namen (Ehemann), außerdem haben sie meistens wenig Geld, so daß sie gezwungen sind, in bestimmten Geschäften ein Billigangebot, z.B. bei Aldi zu kaufen. Erwerbslose Jugendliche in Kreuzberg können bereits heute ihren Konsum nicht mehr einschränken, sonst verhungern sie.

Maria Mies fordert eine Beschränkung des Konsums auf 50 % der Menge dessen, was wir heute ausgeben, vor allem Verzicht auf überflüssige und schädliche Dinge, wobei sie die Waren danach beurteilt, ob sie Sucht machen, sexistische Tendenzen und die Ausbeutung in der „Dritten Welt" fördern (Mies 1987, S. 51). Dies ist sicher eine wichtige Selbstbeschränkung, die in jeder Hinsicht nützlich und richtig für die Übersatten ist, wobei allerdings die Schwierigkeit besteht herauszufinden, wo die Waren herkommen. So werden z.B. zunehmend die Waren aus Südafrika unter fremden Etiketten eingeführt, oder wenn man in den Bioläden manchmal beobachtet, mit welcher Unverschämtheit die Verkäufer total welkes Gemüse und verschrumpeltes Obst zu horrenden Preisen anbieten, dann traue ich ihnen auch zu, daß manchmal Waren aus Supermärkten kommen und lediglich als Bio-Obst deklariert werden.
Maria Mies sieht dieses Problem auch und schlägt eigenartigerweise vor, daß engagierte Wissenschaftler zur Aufklärung beitragen können (Mies 1987, S. 52). Sie sollen in der „Dritten Welt" klären, unter welchen Bedingungen die Produkte produziert werden. Die fehlende Verbindung zwischen den Konsumentinnen (bei uns gibt es offensichtlich keine Produzentinnen) hier und den Produzenten der „Dritten Welt" sollen ausgerechnet (männliche?) Wissenschaftler herstellen. Dadurch entstehen doch nur neue Abhängigkeiten. Dies ist ein eindeutig elitäres Modell, das ein basisdemokratisches Netzwerk zwischen 1. und 3. Welt nicht vorsieht, sondern ausgerechnet einer Gruppe von Menschen beträchtliche Entscheidungsmacht verleihen soll, die bisher in unauflöslicher Verbindung zu Kapital und Staat ihre Interessenbindung bewiesen haben. Die Wissenschaftler betreiben in der Mehrheit doch das Geschäft der Betreiber.
Darüber hinaus hält es Maria Mies für einen Vorzug, daß solch eine Konsumbefreiungsbewegung sofort von jeder Frau gestartet werden könnte. Sie geht also von jeder einzelnen Frau aus, die für sich allein, vorausgesetzt, es würden nur genug Frauen mitmachen – Männer sind nicht ausgeschlossen – das kapitalistisch-patriarchalische System unterminieren und zudem noch ein Stück Autonomie über das eigene Leben zurückgewinnen könnte (Mies 1987, S. 51). Das klingt alles erstaunlich

vielversprechend, vor allem so einfach, man/frau muß es nur machen. Auf das einfachste sind wir offensichtlich in all den Jahren nicht gekommen. Das allerdings wäre zu schön, um wahr zu sein. Die frappierende Überzeugungskraft dieses Ansatzes liegt in der scheinbaren Verleihung von Mächtigkeit des Einzelnen in einer Situation der totalen Hilflosigkeit.

Es ist aber festzuhalten, daß auch unsere Altvorderen schon um „das alte Recht auf die neue Gesellschaft gekämpft" haben, wie Schibel das nennt (Schibel 1985). Wenn man in die Geschichte, vor allem die deutsche Geschichte um die Jahrhundertwende bis 1933 schaut, stellt man fest, daß es unter vielen anderen sehr unterschiedlichen Bewegungen auch eine Lebensreformbewegung gegeben hat. Sie wollte Gemeinschaftseigentum, setzte an der Subsistenzproduktion an und wollte durch Konsumverzicht der bestehenden Wirtschaft und damit der wilhelminischen Gesellschaft die Grundlage entziehen. Im weiteren werde ich diesen Ansatz genauer untersuchen.

Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde

Die Lebensreformbewegung verstand sich als dritter Weg zwischen Kapitalismus und marxistisch orientiertem Kommunismus. Die wilhelminische Gesellschaft mit ihren durch den Hochkapitalismus produzierten ökonomischen, ökologischen und zivilisatorischen Problemen wurde von ihr als reformunfähig erkannt und der Ausstieg aus diesem, den einzelnen verseuchenden Umfeld proklamiert und betrieben. Eine Umwälzung des gesamten Lebens sollte bei der eigenen Person beginnen, die sich durch einen beständigen Prozeß der Selbsthilfe und Selbsterziehung vom entfremdeten, dekadenten, vergifteten und selbstischen Großstadtmenschen zu einem freien harmonischen Menschen entwickeln sollte, der von seiner Hände Arbeit lebt und wie auf einer kleinen Insel die Utopie realisiert und somit zum Wegweiser aus dieser hoffnungslos verrotteten Gesellschaft für die fundamentale Veränderung der Welt wird. „Als zusammenfassende, jeden einzelnen moralisch verpflichtende Grundidee gilt der Vorsatz zur Führung eines naturgemäßen Lebens, im Sinne praktischer Selbstreform, das heißt beständiger Selbsterziehung." (Edener Gemeindeordnung 1904, Linse 1983, S. 48)

Die Art und Weise, ein solches naturgemäßes Leben zu führen, wurde im Siedeln gefunden. Zum Siedeln gehörte das Gründen von Kommunen, die sich durch Subsistenzproduktion am Leben erhielten. „Das Siedeln war Ausdruck der Großstadtkritik und Großstadtflucht, sie verkörperte die Sehnsucht nach dem Lande und ein Streben zurück zum Boden." (Linse 1983, S. 7) Sie suchten die Nestwärme in der erkalteten Gesellschaft des Hochkapitalismus (Linse 1983, S. 10). Freundschaft, Brüderlichkeit, Reziprozitätsethik, Tierschutz, Vegetariertum, Absage an die Konsumgesellschaft, Zweifel an der ökonomischen Leistungsethik, Streben nach einer authentischen persönlichen Identität, waren wichtige Ziele und Erkenntnisse, die man nur in einer abgegrenzten Landkommune realisieren zu können glaubte. Die Selbstreform bezog sich auch auf das Stillen von Säuglingen, das für die Gesundheit der Kinder als unabdingbar angesehen wurde (Linse 1983, S. 57), aber auch auf die Frauenkleidung. So wurde z.B. das Korsett abgeschafft, eine Reform übrigens, die sich in der übrigen Gesellschaft durchsetzte. „ . . . das Eigenkleid herrscht vor, die alten gediegenen Stoffe werden bevorzugt; die Anfertigung geschieht vielfach von eigener Hand." (Linse 1983, S. 59) Auch alle suchtmachenden Waren konnte man in der Obstbausiedlung Eden-Oranieburg bei Berlin nicht kaufen. „Eden ist bis jetzt die erste und einzige ‚trockengelegte' Gemeinde in Deutschland. So könnte sich in Eden auch keine Schlächterei, kein Tabakladen, kein Vertrieb von Schmutzliteratur, kein modernes Kino, kein Tingeltangel, kein Bordell, kein Wettbüro auftun." (Linse

1983, S. 60) Bezüglich der Besserstellung von Frauen findet man keine besonderen Hinweise. Das Patriarchat wurde nicht als veränderungswürdig angesehen. Allerdings fällt auf, daß z.B. in der Edener Gemeindeordnung (1904) von Genossen und ihren Familien gesprochen wird (Linse 1983, S. 47). Frauen konnten danach in der Regel keine Genossen werden, waren demnach auch mit minderen Rechten ausgestattet.

Neben den verschiedenen inhaltlichen Prinzipien, die der eigenen Person zu einem naturgemäßen Leben verhelfen sollen, ist der Ausstieg aus der Gesellschaft ein wichtiger Faktor, der dieser Bewegung zu eigen ist. „Unsere Erkenntnis ist: wir dürfen nicht zu den Massen hinuntergehen, wir müssen ihnen vorangehen, und das sieht zunächst so aus, als ob wir von ihnen weggehen. Die Gemeinschaft, nach der wir uns sehnen, der wir bedürfen, finden wir nur, wenn wir Zusammengehörige, wir neue Generation, uns von den alten Gesellschaften absondern." (Landauer 1902, S. 5) Mit diesem Sichabsondern verband die Selbstreformbewegung einen revolutionierenden Einfluß auf die zurückbleibende Gesellschaft. „So sollte der vorbildliche Gemeinschaftsgeist der Siedlungen auf die Gesellschaft ausstrahlen und zu ihrer Verwandlung in die ersehnte Volksgemeinschaft beitragen." (Linse 1983, S. 97) Man wollte allerdings nicht durch die Subsistenzarbeit „verbauern" – da ist die Erkenntnis schon weiter gediehen als in der heutigen Subsistenzbewegung –, sondern man wollte auch eine Gegenreligion und Gegenkultur entwickeln. Die Gegenkultur der Lebensreformer, die im Dürerbund und im Kunstwart publizierte, strebte „die Reinigung des öffentlichen Lebens vom Materialismus und Überfremdung in Politik, Religion und Kultur" (Frecot 1976, S. 148) an. Die religiöse Erneuerung richtete sich zunächst gegen die Kirche, zunehmend dann auch gegen die christliche Religion. Allmählich – auch im Zuge des Erstarkens eines rassistischen Antisemitismus – entstanden nordisch-germanische Mythen (Wagnerianer), die zusammen mit der Reinkarnationslehre, Spiritismus, Okkultismus und Parapsychologie ein neues gnostisches Zeitalter einläuteten und nicht nur auf die kleine Gruppe der Lebensreformer begrenzt blieb.

Auch eine mehr linke und feministische Bewegung wie die Sexualreformbewegung und der Bund für Mütterschutz adaptieren rassehygienisches Gedankengut. So sagt z.B. Helene Stöcker im Vorwort der „Neuen Generation" „ . . . daß sie zugleich einer Sozial- und Sexualordnung die Wege bahnen will, in der Fortpflanzung und Elternschaft unter dem Gesichtspunkt bewußter menschlicher Auslese zu immer höheren Formen der Entwicklung gestellt werden – das wird heute schon in immer weiteren Kreisen begriffen." (Stöcker 1910, S. 1)
Ungleichheit wurde wieder betont, besonders die Ungleichheit der Rassen. Die Klassenfrage wurde auch z.T. in linken Lebensreformprojekten durch die Rassenfrage ersetzt. Theodor Fritsch proklamierte um die Jahrhundertwende: „Rückkehr zum germanischen Recht, Brechung der Zinsknechtschaft, Rückführung des Bodens in Gemeinbesitz" (Fritsch, Frecot 1976 S. 147). Im Zuge der Entwicklung verstärkte sich rassehygienisches Gedankengut in der Lebensreformbewegung. „Eine geradezu religiöse Dimension nahm die boden- und wirtschaftsreformerische Theologie der Lebensreformbewegung an, als sie unter dem Eindruck der immer sichtbarer werdenden Folgen der Urbanisierung begann, rasssehygienische Siedlungsprojekte zu entwerfen." (Frecot 1976, S. 147)

Abschließend möchte ich noch darauf hinweisen, daß es auch separate Siedlungen gab, wo nur Frauen lebten, wie z.B. in Schwarzerden. Das Bewundernswerte an diesem Siedlungsprojekt war vor allem, daß die Siedlerinnen, obwohl sie ohne Ausnahme Bildungsbürgerinnen waren und keine Ahnung von Ackerbau und Viehzucht hatten, allmählich die schwere Arbeit bewältigten und auch wirtschaftlich über die Runden kamen. Aber auch ihr Beispiel wirkte auf andere Frauen nicht ansteckend.

Mit allen Beinen in der Lohnarbeit, mit denselben in der Subsistenz und mit dem Kopf in der Politik: Welche Frau soll das tun?

Die Ähnlichkeit dessen, was Maria Mies vorschlägt, mit den Ideen der Selbstreformer geht bis in die Wortwahl hinein, selbst die Großstadtablehnung und die moralisierende Ächtung von Alkohol und anderen Rauschmitteln findet man bei ihr. Auch wenn Maria Mies in keiner Weise mit dem völkischen, eugenischen und sexistischen Gedankengut eines Teils der Lebensreformbewegung identifiziert werden kann, ist es durchaus legitim, einen Vergleich zu ziehen zwischen der Lebensreformbewegung und dem Ökofeminismus.
Nun möchte ich nicht einfach nach der Methode vorgehen, alles, was an politischen Wegen keinen Erfolg hatte, als falsch einzustufen, um schnell den gegenteiligen Weg zu proklamieren. Es geht darum, aus der langen Gschichte des Widerstandes – besser noch des Angriffes auf die Ausbeutergesellschaft – und ihren Irrtümern zu lernen und nicht alle 50–100 Jahre dieselben möglicherweise unter allen Bedingungen falschen Wege zu gehen, nur weil wir von den konkreten Erfahrungen unserer VorgängerInnen nichts wissen. Wenn man sich allerdings mit diesen geschichtlichen Erfahrungen näher beschäftigt, dann kann frau diese naive Selbstsicherheit, mit der der ökofeministische Ansatz daherkommt, nicht mehr goutieren, zu Ähnliches und leider Gescheitertes tritt da zu Tage.

Das Scheitern der Lebensreformbewegung lag zum einen an dem Scheitern der einzelnen Projekte (zu wenig Geld, Querelen um das Gemeinschaftseigentum, mangelnde Qualifikation für landwirtschaftliche Produktion), obwohl auch viele Projekte, so z.B. die Reformhäuser oder Firmen wie Eden (Paradies), bis heute überlebten, allerdings nur als kapitalistische profitorientierte Unternehmen, aber zum anderen vor allem daran, daß dieses „Fang-bei-Dir-selber-an" auf ein Ghetto beschränkt blieb und nicht übersprang und daher keinen massenhaften Einfluß auf die übrige Gesellschaft entwickelte.
Es gelang den Anhängern der Lebensreformbewegung nicht, die übrige Gsellschaft von ihrer Lebensweise zu überzeugen. „Obwohl sich praktische Forderungen, etwa auf dem Gebiet der Ernährung, Kleidung und Hygiene, durchsetzten, veränderten sich die gesellschaftlichen Verhältnisse keineswegs so, wie die Lebensreformer es vorausgesagt und erwartet hatten. Die Selbstreform hat nicht zur Gesellschaftsreform geführt. So ging der konsequente Lebensreformer weiterhin abseits der politischen Bewegung seinen eigenen ‚Dritten Weg', der durch die Individualisierung der sozialen Probleme zum Kult der Innerlichkeit führen mußte." (Frecot 1976, S. 151/152) Frecot sieht die Gründe für das Scheitern darin, daß die Lebensreformer als Bildungsbürger nicht auf der öffentlich-politischen Ebene agierten, d.h. also nicht gegen die Kräfte in der Gesellschaft ankämpften – wie z.B. das Kapital, der preußische Obrigkeitsstaat und schon gar nicht das Patriarchat –, die die totale Erneuerung der Gesellschaft verhinderten, „sondern praktizierten eine mehr oder weniger individuelle Verweigerung und gingen in letzter Konsequenz als Siedler in die innere Emigration." (Frecot 1976, S. 152) Wobei festzuhalten ist, daß in den Anfängen der Bezug zur übrigen Gesellschaft noch vorhanden war und erst später mit zunehmender Resignation der Rückzug ins Private begann. „War die kultische Gemeinde, wie sie um 1912 entstand, noch auf ökonomischen und kulturellen Austausch mit der sie umgebenden Öffentlichkeit angelegt, so triumphierten in den Notjahren nach den Kriegen die Lebensreform als privatistische Lebenskunst im autarken Siedeln." (Frecot 1976, S. 151)

Obwohl in dem Ansatz einer ökofeministischen Gesellschaft die individuelle Vorgehensweise als besonders praktisch gelobt wird, will ich nicht behaupten, daß er einen individuellen Separatismus als Königsweg der Politik zu einer ökofeministischen Gesellschaft anpreist, auch wenn er den individuellen Ausstieg aus einer Gesell-

schaft für möglich hält. „Mit einem Plädoyer für eine Politisierung des Konsums und für eine Konsumboykottkampagne ist nichts darüber gesagt, daß nicht andere Kämpfe gleichzeitig geführt werden sollten, die die herrschenden Männerbünde in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft direkt angreifen." (Mies 1987, S. 52) Aber sie sieht nicht die unabdingbare Notwendigkeit einer Verbindung zwischen öffentlicher Politik und Alltagspolitik, wenn Selbstreform Gesellschaftsveränderung bewirken soll. Abgesehen davon, daß ihr in diesem Zusammenhang nur Kampagnen gegen die EG-Politik und die Futtermittelimporte aus der „Dritten Welt" und die Unterstützung von Erzeuger-Verbraucher-Gemeinschaften einfallen, läßt sie die direkten öffentlich-politischen Kämpfe unbeachtet. Das bedeutet aber auch, daß sie in diesem Zusammenhang nicht die zeitliche Belastung der Ökofeministinnen thematisieren kann, die Alltagspolitik mit direkten öffentlichen politischen Kämpfen verbinden wollen. Wenn aber einer der Gründe für ein Scheitern der Lebensreformbewegung darin lag, daß die Verbindung der Alltagspolitik mit der öffentlich-politischen Ebene nicht gelungen ist, dann müßte es heute ein wichtiges Anliegen sein, darüber nachzudenken. Vielleicht wären dann auch die Chancen einer Konsumbefreiungsbewegung, der Wirtschaft die Grundlage zu entziehen, etwas realistischer.

Der Hauptgrund, warum ein solches Konzept nicht funktionieren kann, hat m.E. damit zu tun, daß Frauen ihre Subsistenzarbeit, ihre Konsumarbeit ausdehnen, Kinder aufziehen sollen und sich aber gleichzeitig durch Lohnarbeit erhalten müssen, denn ohne Geld kann frau in dieser Gesellschaft bis heute nicht existieren. Eine ausgedehntere Subsistenzarbeit – wir machen alles wieder selber –, ein gezielter Konsum, der in gleicher Weise gesunde Nahrung garantiert, aber auch Waren boykottiert, die auf sexistischer und rassistischer Ausbeutung beruhen, das Aufziehen von Kindern in „kraftspendender Eigenarbeit", Lohnarbeit auf dem intensivsten Ausbeutungsniveau, denn das ist Frauenlohnarbeit, und noch vernetzende Öffentlichkeitsarbeit, die die Herrschenden in dieser Gesellschaft direkt angreift, das alles zusammen kann keine Frau leisten, nicht mal eine Superfrau, von den Männern, die ja besonders ungeübt sind, sowieso niemand. Selbst ein Organisationsgenie, das nach Refa-Methoden sozusagen im Akkord das alles erledigt, kann dieses Arbeitsprogramm nicht bewältigen, geschweige denn in dieser erbarmungslosen Hetze noch lebendig bleiben. Der von Mies geforderte veränderte Zeitbegriff: „Wenn Lust wieder Teil der lästigen Arbeit werden soll, da müßten sich alle Arbeitsprozesse verlangsamen, gemächlicher werden" (Mies 1987, S. 43), klingt in Anbetracht dieses Arbeitsprogramms wie blanker Hohn. Inwieweit das nicht so moderne und effiziente, vielleicht sogar kranke Menschen leisten sollen, ist gänzlich unklar. Vor allem Frauen, die am Existenzminimum leben, haben ihre Subsistenzarbeit sowieso schon erheblich ausgedehnt, abgesehen von der Tatsache, daß sie sich die teuren Produkte aus den Bioläden nicht leisten können. Einfach vorauszusetzen, daß sich Überlast dadurch reduziert, daß die Frauen die Männer an diesen Arbeiten beteiligen (können), weil die sich selbstverständlich nicht wehren, finde ich nach so vielen Jahren Frauenkämpfen gelinde gesagt zynisch. Alleinstehende Mütter mit Kindern, deren Situation nach der Kürzungspolitik der Wenderegierung immer prekärer wird, wären nach diesem Konzept ausgeschlossen und könnten bei dieser Bewegung nicht mitmachen.
Wenn ich die Erfolgsaussichten einer Übergangsstrategie beurteilen soll, dann interessiert es mich, wer die Träger dieser Politik sein sollen. Maria Mies bleibt da recht vage. Sie richtet sich wohl an alle Menschen, die guten Willens sind. Oder sind damit die linken Männer gemeint, die „arbeiten lassen", um die wichtige Öffentlichkeitsarbeit der Konsumbefreiungsbewegung zu machen oder die (Nur)Hausfrauen-Konsumentinnen, die der Oberschicht angehören und auf Grund der Tatsache, mit gut verdienenden Männern verheiratet zu sein, viel Arbeit delegieren können, auf der anderen Seite aber von Männern abhängig sind, die gerade in den Industrien tätig sind, die die Konsumbefreiungsbewegung bekämpft.

Zurück zur Natur, ein Luxusmodell

Diese kleine Gruppe von Oberschicht- und Mittelschichthausfrauen praktiziert bereits einen umweltschonenden Konsum bzw. eine erweiterte Subsistenz. Sie fahren Fahrrad und nur wenn unbedingt notwendig mit dem Auto – selbstverständlich mit Kat. Sie bevorzugen den Intercity-Zug (1. Kl.) statt Flugzeug, halten sich ein Schaf beim Ökobauern, sortieren schon lange den Hausmüll, kaufen alles in Bio- und Reformhäusern oder erwirtschaften in ihren großen Gärten (un)verseuchte Lebensmittel, kaufen Biowein beim Ökowinzer mit Pfandflaschen, bauen biologische Häuser, schlafen in Naturbetten, gehen zum Heilpraktiker, noch besser zum Naturarzt, legen in ihren ausgedehnten Gärten kleine Biotope an, benutzen nur pflegende Kosmetik ohne Konservierungstoffe und ohne Tierversuche, fahren kein Ski mehr in den Alpen, sondern kultivieren ein Stückchen Subsistenz auf ihrem Bauernhof in der Toskana, in Südfrankreich, in Maine oder anderswo, um das entfremdete Verhältnis zur Natur aufzuheben und ein reziprokes zurückzugewinnen, meditieren zur Stärkung des Immunabwehrsystems, färben sich selbstverständlich nicht die Haare usw. Aus dieser kurzen Aufzählung wird schon deutlich, daß dies ein Luxusmodell ist, ausreichend Geld und vor allem Zeit voraussetzt. Es ist klar, daß dazu nur eine Minderheit von gutbetuchten (Nur)Hausfrauen in der Lage ist, die sich in jeder Hinsicht entlasten und unterstützen lassen können. Oder sind doch wieder nur die Feministinnen gemeint, deren Pflichtgefühl durch moralisierende Appelle manipulierbar ist und die alles solange bewältigen, bis sie vor Erschöpfung zusammenbrechen, sich abseilen und privatisieren müssen? Aber sie sind nur eine kleine Minderheit, die sich eh schon neben Jobsicherung, Kindgroßziehen und politischer Arbeit, meist an Wochenenden, zerreiben. Auch wenn die Subsistenzlerinnen sich nicht darüber im klaren sind, stellt ihr Ansatz einen Angriff auf die letzten Reste feministischer öffentlicher Politik dar, die noch geleistet wird. Feministinnen werden, wenn sie dieser Politik folgen und nicht wegen Überlastung wieder aufgeben, ihren Alltag verbessern, sicherlich auch ein Stück den „Brückenkopf des Konsumsystems" in sich abtöten, möglicherweise aber auch den Job und mit Sicherheit die öffentliche feministische Politik aufgeben, weil sie nachgeordnet sind. Implizit werden somit Frauen auf Heirat, das Sozialamt und auf Alltagspolitik in der typisch weiblichen Sphäre verwiesen. Hinzu kommt, daß feministische (Nur)Hausfrauen, die ihren feministisch-ökologischen, nicht ausbeuterischen Alltag im hier und jetzt leben und arbeiten, eine immer größere Perfektion entwickeln und selbst, wenn sie noch Zeit und Kraft für die öffentliche Politik haben und diesen Alltag an andere vermitteln, geben sie kein gutes Modell für die anderen Nichtsofolgsamen oder „Bösen" ab, da dies für die Durchschnittsfrau nicht erreichbar ist. Der Abstand wird so immer größer zwischen den „Bösen" und denen, die Subsistenz schaffend den Konsum boykottieren, weil die „Bösen" resignieren und die Arbeit der anderen entwerten müssen. So bleiben die Boykottiererinnen unter sich und bornieren immer mehr, bilden ein Ghetto, fühlen sich als Elite und werden letztendlich zu einer Sekte, die abgekapselt als „Spinner" keinen Einfluß mehr auf die Restgesellschaft hat.

Ich sehe keine Möglichkeit für eine Massenbewegung, denn um als einzelne aus meiner Küche heraus das wirtschaftliche System unterminieren zu können, müßten das fast alle Menschen tun. Nur dann könnte das internationale Kapital in seinen Verwertungsinteressen getroffen werden. Das ist aber in Anbetracht der oben ausgeführten Probleme eine gefährliche Illusion, die den Mißerfolg vorprogrammiert hat und mit Sicherheit noch mehr Resignation produzieren wird. Damit will ich nicht sagen, daß Konsumverzicht für die Satten, auch der Boykott nicht-ökologischer, sexistischer und rassistischer Produkte nicht sinnvoll sei, aber er müßte mehr angepaßt sein an ein realistisches Zeitbudget und vor allem mit einer realistischen Folgeabschätzung verbunden werden. Unser Konsumverzicht, mehr Subsistenzarbeit und auch der Boykott kann daher nur rudimentär, widersprüchlich und vor allem nur

symbolisch sein – was Maria Mies ablehnt. Dadurch wird das System aber nicht unterminiert, abgesehen davon, daß ein System nicht wie eine Bahnlinie oder ein Berg unterminiert werden kann, denn es ist keine tote Materie, die auf unser Handeln hin nicht reagiert, sondern es besteht z.B. auch aus vielen gutbezahlten Vertretern, die die Angriffe auf das System wahrnehmen und entsprechend abwehren.
Wir kommen um eine Doppelstrategie, hier rudimentäre feministische Alltagspolitik und dort eine unseren Kräften angepaßte feministische öffentliche Politik nicht herum, weil uns sonst der Atem ausgeht. Die neue Frauenbewegung hat dies auch in ihren Anfängen und über viele Jahre praktiziert. Wir wollten unsere Angriffe auf die Männergesellschaft wirksamer gestalten, indem wir durch Abgrenzung uns veränderten und gleichzeitig stärkten für den Kampf gegen die Patriarchen. Das ist ein ganz anderer Ansatz, als wenn jemand behauptet, eine Bewegung, von jeder einzelnen in ihrer Küche gestartet, könne bei genügender Beteiligung das Wirtschaftssystem unterminieren. Die Vereinzelung, das Sektieren und auch vor allem ein deutscher Kult der Neuen Innerlichkeit scheint somit vorprogrammiert. Müssen wir denn immer und immer wieder den Herrschenden die Arbeit abnehmen und uns selbst stillegen?

Das scheint im übrigen ein urdeutsches Phänomen zu sein, wo die Neigung, auf gescheiterte Reformpolitik mit Resignation zu antworten, besonders groß ist, da alle deutschen Revolutionen (bisher) gescheitert sind und auch viele Reformansätze zurückgenommen wurden. Die Biedermeierkultur und die Jugendbewegung, aber auch die Lebensreformbewegung stellen jede für sich solch einen resignativen Rückzug von gescheiterten Oppositionellen aus der Gesellschaft dar, um sich selbst zu verändern und durch eine bestimmte Subkultur eine eigene Identität zu geben, die sich im Falle des Biedermeier von dem herrschenden Adel und im Falle der Jugend- und Lebensreformbewegung von den Alten, Dekadenten und Materialisten abgrenzte. Die Wendepolitik der 80er Jahre, Tschernobyl u.ä. Ereignisse symbolisieren offenbar für viele die endgültige Niederlage einer Politik, die die Gesellschaft durch fundamentale Veränderung der Wirtschafts-, Staats- und Sozialstruktur vor dem Untergang retten will. Auf Niederlagen bzw. Untergangsdrohungen reagieren die Deutschen wie so oft in ihrer Geschichte nicht mit anhaltender Wut und verstärkten Kämpfen, sondern mit Resignation, Rückzug ins Private, Hedonismus und sozialer Kälte. Der Rückzug ins Private wird dann mit dem einzigen, was noch bleibt, verbunden, der Selbstreform. Nach dem Motto: Wenn sich die dort oben nicht ändern können, dann fang ich bei mir selber an. Dieser Weg wird auch gewählt, um den Anspruch, politisch zu arbeiten, aufrechterhalten zu können. Man verachtet nun die Masse und fühlt sich als Avantgarde. Dies ist eine Lieblingsidee der Linken bzw. eines Feminismus, der sich zunehmend auf die Weissagungen von Führerinnen verläßt, anstatt sich wieder auf die gemeinsame praktische und theoretische politische Arbeit einzulassen, die auch nach außen rüberkommt.

Anstatt das berechtigte Anliegen von Frauen, selbstbestimmte Menschen zu werden, als Fiktion einer bürgerlichen patriarchalischen Gesellschaft abzutun, sollten die Subsistenzlerinnen begreifen, daß die Avantgarde auf jeden Fall ein Produkt der patriarchalen Wachstumsgesellschaft ist, die Moden kreiert, um diese wieder zu ändern, wenn die Masse sie kopiert. Wir können nicht alle zehn Jahre unser Politikkonzept vollständig umwerfen, mal in die eine Richtung und mal in die andere, nur weil es alt ist und noch nicht den angestrebten Erfolg gebracht hat. Vielleicht sollten wir einmal gründlich analysieren, worin unsere Erfolge und Mißerfolge bestehen, und was wir richtig und was wir falsch gemacht haben. Überzogene Erfolgskriterien führen bei Nichterreichung in die Resignation bzw. zur Revidierung der politischen Ziele, bis frau den „Erfolg" vielleicht irgendwann mal erreicht. Das könnte dann aber auch mit frauenfeindlicher Politik sein, da sie den größten Erfolg in dieser Gesellschaft garantiert.

Literatur

beiträge zur feministischen theorie und praxis. Erste Orientierungen, Heft 1, 1978

dies., Zukunft der Frauenarbeit, Heft 9/10, 1983

FRECOT, Janos: Die Lebensreformbewegung, in: Klaus Vondung (Hrsg.): Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, Göttingen 1976, S. 138–152

FRITSCH, Theodor: Bodenwucher und Börse, Berlin 1894

ders.: Die Stadt der Zukunft, Leipzig 1896

GERHARD, Ute: Verhältnisse und Verhinderungen. Familie und Recht der Frauen im 19. Jahrhundert, Frankfurt 1978

LANDAUER, Gustav: Ein Wort über Weltanschauung, in: Armer Teufel, 1. Jg. H. 2, 1902

LINSE, Ulrich (Hrsg.): Zurück o Mensch zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890–1933, München 1983

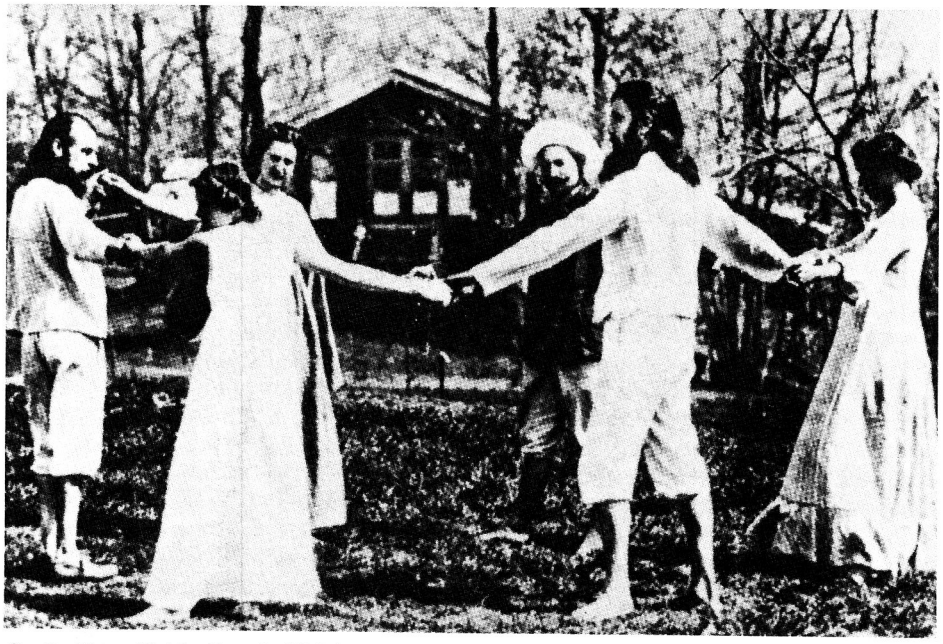
MIES, Maria: Konturen einer öko-feministischen Gesellschaft. Versuch eines Entwurfs, in: Die Grünen im Bundestag/AK Frauenpolitik (Hrsg.): Frauen & Ökologie. Gegen den Machbarkeitswahn, Köln 1987, S. 39–53

SCHIBEL, Karl-Ludwig: Das Alte Recht auf die neue Gesellschaft. Zur Sozialgeschichte der Kommune seit dem Mittelalter, Frankfurt 1985

STÖCKER, Helene: An unsere Leser, in: Die Neue Generation. Publikationsorgan des Deutschen Bundes für Mutterschutz. Herausgegeben von Dr. phil. Helene Stöcker, Berlin 1910, S. 1

V. WERLHOF, Claudia/MIES, Maria/BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika: Frauen, die letzte Kolonie, Reinbek b. Hamburg 1983

V. WESTPHALEN, Joseph: Die Erbschaft oder: am Krankenbett der Natur, in: natur, Heft 1, 1989, S. 60–66



Quelle: Monte Verità – Berg der Wahrheit, lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie, o.J., S. 42

Ute Annecke

Selbstbestimmung: ein Bumerang für Frauen?

Überlegungen zur aktuellen Debatte um die Selbstbestimmung

Einer der zentralen politischen Begriffe der neuen Frauenbewegung ist Selbstbestimmung. Ausgehend von der Doppelfunktion politischer Begriffe, gleichzeitig Abwehr- und (antizipierende) Identitätsbegriffe zu sein, will ich einigen zentralen Aspekten und Argumenten nachgehen, die die heutige feministische Kontroverse um den Selbstbestimmungsbegriff prägen.
Die unübersehbare Tatsache, daß die Frage nach der Selbstbestimmung von Frauen sich immer wieder neu und vorzugsweise an der weiblichen Reproduktionsfähigkeit und -funktion entzündet (§ 218, Reproduktionstechnologien), ist keineswegs zufällig. Die gesellschaftlich erklärte Unmündigkeit, Demütigung und Ungleichbehandlung von Frauen – trotz formal verankerter Gleichstellung im Grundgesetz – werden gerade im staatlichen und männlichen Zugriff auf den weiblichen Körper sichtbar und manifest. Zudem ist das patriarchal festgelegte „Selbst" der Frau in Abgrenzung zum männlichen bürgerlichen Vernunft-Subjekt, ausschließlich über die Körperlichkeit definiert: danach *haben* Frauen keinen Körper, sondern sie *sind* Körper/Sexualität/Natur (vgl. Lüpsen 1987). Zur Natur erklärt, gelten sie gleichsam als Nicht-Subjekt und sind als Objekt dem männlichen Subjekt unterworfen. Andererseits rekurrieren gerade Feministinnen auf den weiblichen Körper als letztes verfügbares Produktionsmittel und somit gesellschaftliches Machtinstrument von Frauen (Subsistenzansatz, aber auch Gebärstreikdebatten), das (noch) nicht vollständig unter die kapitalistische Warenlogik und die patriarchale Kontrolle subsumiert ist. Orientiert an diesem Gesamtkonzept scheinen bewußte Selbstwerdung und Selbstbestimmung von Frauen unmittelbar an die alleinige Verfügung über den eigenen Körper geknüpft zu sein. Damit folgt der Prozeß der weiblichen Selbstfindung und Selbstaneignung in seinem Ausgangspunkt zwar durchaus der patriarchalen Logik, ist aber, sofern er nicht darauf fixiert bleibt, sondern vielmehr die Herkunft transzendiert, nicht unabdingbar in diesen Zirkel eingeschlossen. Dies gilt es im folgenden näher zu erläutern.

Der Stoff aus dem die Wörter sind

„Ich verstehe nicht, was Sie mit ‚Glocke' meinen", sagte Alice. Goggelmoggel lächelte verächtlich. „Wie sollst du auch – ich muß es dir doch zuerst sagen." Ich meinte: „Wenn das kein einmalig schlagender Beweis ist!" „Aber ‚Glocke' heißt doch gar nicht ein ‚einmalig schlagender Beweis'", wandte Alice ein. „Wenn *ich* (Hervorh. im Original) ein Wort gebrauche", sagte Goggelmoggel in recht hochmütigem Ton, „dann heißt es genau, was ich für richtig halte – nicht mehr und nicht weniger." „Es fragt sich nur", sagte Alice, „ob man Wörter einfach etwas andres heißen lassen kann." „Es fragt sich nur", sagte Goggelmoggel, „wer der Stärkere ist, weiter nichts." (Carroll 1980, S. 87–88)

Die Macht patriarchaler Begriffe ist verwurzelt in der Leugnung. In der Leugnung, daß „hinter den Spiegeln", den Wörtern ein Redesubjekt steht, das individuelle und/oder spezifische Gruppeninteressen repräsentiert. So gereinigt von ihren Urhebern und Benutzern steigen die Wörter in den Rang auf „an sich und für sich" zu sein, werden zum überhistorischen, gesellschaftlichen „Subjekt", erhalten die Weihe des allgemein Normativen: das religiöse Gesetz, das bürgerliche Gesetz, das Naturgesetz. Die behauptete Objektivität und Neutralität der Begriffe, die die in den Wörtern

eingebundenen gesellschaftlichen Definitions-Machtinteressen und Gewaltverhältnisse verneinen, sind zentraler Ausdruck der Wort*gewalt*. Einer Wort-Gewalt, der heute sogar das herrschende, sogenannte interessenlose wissenschaftliche Subjekt geopfert wird, weil es zunehmend als parteiliches, d.h. androzentrisches entlarvt und so unter Legitimationsdruck geraten ist. In postmoderner Geste der geistige „Wende" wird die Entblößung des herrschenden – definierenden – Subjekts, in allerdings höchst moderner Tradition, zum „Tod des Subjekts" überhaupt erklärt. Das Dementi gesellschaftlicher Definitions-Machtinteressen kleidet sich nun vorzugsweise in die systemtheoretische Rede von kybernetischen und autopoietischen Systemen oder evolutionärer Selbstorganisations-Dynamik. Nach der Formel: Wo die Subjekte als politisch handelnde hinter den Strukturen verschwinden, die einzelnen sich eingebunden finden in „naturgesetzliche", sich „selbst" regulierende/organisierende Systeme (vgl. Bühl 1980; Jantsch 1982), dort entfällt die Beweislast einer kollektiven und individuellen „Interessenslosigkeit" ebenso wie die der Parteilichkeit. Im Geleit auf den Abgesang des Subjekts erscheinen dann Fragen nach Normen, Interessen, Motiven, Verantwortung und nach bewußtem verändernden Handeln absurd. Gleichzeitig mit dem Prozeß der totalen Entpersonalisierung geht der Prozeß der Entpolitisierung einher. Durch die Negierung der Subjekte findet letztendlich die „reine" – vom ganzen Menschen gereinigte – Vernunft, der absolute Geist zu seiner Vollendung. Patriarchale Traumbilder, wie die der Schaffung einer künstlichen Intelligenz (Bamme u.a. 1983, S. 35 ff.; Brödner u.a. 1981; Weizenbaum 1987, S. 268 ff.) oder die Selbsttranszendenz „des Menschengeistes in einen unversalen Geist" (Jantsch 1982, S. 414), sind lediglich Pole auf derselben neuen – alten – Zeitgeistschiene.

Diese postmoderne Variante patriarchalen Denkens, die m.E. zunehmend Einfluß auf die heute vorherrschenden Denkstrukturen gewinnt, ist feministischen Erkenntnisinteressen diametral entgegengesetzt, denn Feministinnen geht es wesentlich auch darum, Mächtige und Ohnmächtige, Täter und Opfer usw. hinter den Strukturen sichtbar zu machen, zu benennen und in die gesellschaftliche Verantwortung zu nehmen. „Das Private ist politisch."
Gleichzeitig ist Sprache, Begriffsbildung als Voraussetzung von Kommunikation, Konsensbildung und gemeinsamem praktischen Handeln ebensowenig per se Privileg und Gewaltakt der Herrschenden, wie innerhalb der vorgefundenen Begriffe immer eindeutige Trennungslinien zwischen „der Sprache der Herrschaft" und der „Sprache des Widerstands" zu ziehen sind. Denn auch feministisches Erkennen und Sprechen stehen nicht außerhalb der gesellschaftlichen Denktraditionen und sind ebenfalls darauf verwiesen, vorgefundene und vorgeformte Begriffswerkzeuge anzuwenden, um- und neuzudefinieren. Sprache wird zum politischen Ausdruck wesentlich durch Inanspruchnahme: durch Einspruch, Mit- und Gegensprechen. Eine Suche nach Begrifflichkeiten, unbefleckt, nicht infiziert vom Patriarchat läuft Gefahr, im Ghetto, in einer Art weiblichen Autismus, in der gesellschaftlichen Sprach- und Bedeutungslosigkeit zu enden.
Parallel dazu dienen die zentralen politischen Begriffe der feministischen Bewegung (jeder oppositionellen Bewegung), die im Abwehr- und Widerstandskampf benutzt, uminterpretiert und neuformuliert werden, der eigenen politischen und individuellen Identitätsbildung. D.h. sie drücken das jeweilige präsente und potentielle Selbstverständnis aus. „Der ‚Definitionskampf' (Roqueplo) (als politische, nicht akademische Frage, U.A.) beginnt nicht erst bei den (praktischen) Schlußfolgerungen, sondern bereits bei der Definition selbst" (Beck 1988, S. 235). Dies gilt ebenso für die feministische Positionsbestimmung wie für die kollektive und individuelle Identitätsfindung vermittelt und kommunizierbar über Begriffe.
Ein „Definitionsskampf" allerdings, der die wechselseitige, kritisch-produktive Auseinandersetzung sucht, die Inhalte ins Zentrum rückt und nicht mißverstanden „autonom" in einer monologisierenden, sich selbst organisierenden und selbstrefer-

entiellen Eigendynamik verharrt, sowie die Wahrnehmung theoretischer Diskurse auf die jeweilige Ingroup begrenzt (z.B. Zitierkartelle). Das feministische (?) Pendant zur patriarchalen Prämisse: „Es fragt sich nur, wer der Stärkere ist, weiter nichts", manifestiert sich heute in der Fixierung auf die „originellen, originären, vereinzelten Redesubjekte" und stempelt die inhaltlichen Diskussionen zu Nebenschauplätzen. Dabei liegen nicht nur die öffentliche Vermarktung von Individuen und die Inszenierung von personality-shows im Trend des Zeitgeistes, sondern Feministinnen beteiligen sich so affirmativ an der Vernichtung des politischen Subjekts, besser politischen Selbst von Frauen, indem sie die private Person einerseits in die Überverantwortung drängen[1] und willkürlich hofierend oder diffamierend zugleich der patriarchalen Öffentlichkeit preisgeben und andererseits die Relevanz feministischer Inhalte unmittelbar an den öffentlichen „Aufstieg und Fall" ihrer jeweiligen Vertreterinnen heften. Feministische Theorie entwickelt sich aber weder im Spektrum von „Siegern und Besiegten", noch geht das politische (kollektive) Selbst-Verständnis im privaten Selbst von Frauen auf.

Selbstbestimmung ein bürgerliches Recht?

Die in den Abwehrkämpfen von Frauen gegen den Zugriff auf ihren Körper geforderte Selbstbestimmung richtet sich umfassend gegen alle in der bürgerlichen Gesetzgebung installierten patriarchalen Sonderrechte – als Einschränkung bzw. Aufhebung der bürgerlichen Grundrechte für Frauen – wie sie sich z.B. im § 218, im Ehe- und Familienrecht, im Rentenrecht usw. niederschlagen. Insofern verfolgt die Forderung nach Selbstbestimmung nicht die Einrichtung eines Sonderrechts für Frauen, im Sinne eines expliziten Selbstbestimmungsgesetzes, sondern zielt darauf ab, die gesetzlich abgesicherte patriarchale Staats- und Männergewalt sowie die Fremdbestimmung über Frauen zurückzudrängen und die eigenen Entscheidungs- und Handlungsräume zu erweitern. Selbstbestimmung im bürgerlichen Rechtsstaat meint keine eigenständige Gesetzeskategorie; sie ergibt sich aus der Summe der bürgerlichen Persönlichkeits- und Freiheitsrechte (z.B. körperliche Integrität, Gleichheit vor dem Gesetz, Meinungsfreiheit, Eigentumsrecht usw.), ist also kein Einzelrecht, sondern ein auf der Basis der Grundrechte geschützter gesellschaftlicher Status.

In einer privaten Beziehung, oder auch einem Interessenkonflikt zwischen Individuen gleicher Rechtsposition, d.h. von Mann zu Mann[2], hat der Begriff der Selbstbestimmung auf der Ebene der Rechtslage erkennenden Wert, in der Weise, daß sich die Einzelnen gegenseitig als gleichgestellte Personen akzeptieren, aber keinen politisch subversiven Wert. Ein Selbst tritt unter dem Gleichheitspostulat einem anderen, fremden Selbst prinzipiell als ein *nicht fremdbestimmtes* gegenüber. D.h. in einem Verhältnis unter Gleichen markiert der Selbstbestimmungsbegriff gerade die Abwesenheit von Fremdbestimmung, bezieht sich auf das Verhältnis zwischen den Individuen und nicht auf die Individuen als einzelne, macht nur als *Beziehungskategorie* Sinn. Auf das einzelne Ich bezogen, in Verhältnis zu sich selbst, erweist er sich als ähnlich tautologisch wie der Begriff der Selbstausbeutung. Die Ausbeutung eines Ichs, dessen Nutznießer dasselbe Ich ist, trägt nicht den Charakter von Ausbeutung. Wenn ein Selbst sich selbst bestimmt, liegt keine Bestimmung außerhalb dieses Selbst vor (als relative, nicht absolute Prämisse, die eine gesellschaftliche Konsensbildung voraussetzt). Dies läßt m.E. gerade nicht den Schluß zu – wie von Maria Mies vertreten[3] –, daß ein Individuum sich erst als selbstbestimmtes konstituieren kann, indem es Fremdbestimmung über andere ausübt oder das Fremdbestimmungsverhältnis in das eigene Selbst integriert: Der Kopf beherrscht den Körper – und sich damit Selbstbestimmung als politischer Identifikationsbegriff für Feministinnen verbiete. Dieses Argument fußt m.E. in der undifferenzierten, aber gebräuchlichen und für das patriachale Denken funktionalen Gleichsetzung von

„Selbst" und „Subjekt".[4] Ich denke, daß es durchaus vertretbar wäre, den Begriff Selbstbestimmung in der Weise aus seiner aufklärerischen, liberalen Bindung zu lösen, indem Feministinnen sich auf eine positive inhaltliche Bestimmung einlassen, die Selbstbestimmung als die Möglichkeit versteht, daß ein Selbst, ein Individum „etwas mit der Stimme (be)nennt, mit der eigenen Stimme festsetzt", im Sinne von ein Votum abgeben, eine von keiner fremden Stimme festgesetzte Entscheidung für oder gegen etwas trifft.

Auf der Basis der Grundrechte ist das Verhältnis zwischen Frauen und Männern zwar formal ein gleiches. Angesichts der Gesetze jedoch, die die Grundrechte von Frauen unterhöhlen und einschränken, und der gesamtgesellschaftlich untergeordneten Stellung von Frauen erweist sich die gleiche Rechtslage als Fiktion. Die Forderung von Frauen nach Selbstbestimmung aus ihrer abhängigen, unterdrückten Position heraus formuliert deshalb grundsätzlich den Widerstand, setzt eine Abwehrhaltung gegen die Übergriffe von anderen, richtet explizit den Blick auf das Verhältnis als eine hierarchische, gewaltsame Beziehung und gewinnt im Angriff auf das Unterdrückungsverhältnis eine politisch subversive Qualität. Erst als oppositioneller Begriff, sozusagen von „unten" gegen „oben" gerichtet, wird Selbstbestimmung zur individuellen und kollektiven politischen Identifikationsfolie[5], indem z.B. Frauen den aufgezwungenen Objektstatus zurückweisen und sich als ein selbst in der Beziehung zum Staat/Mann setzen. Eine Negation der Unterordnung, aus der sich noch keine unmittelbare positiv bezeichnete, inhaltlich umrissene Selbstdefinition für Frauen ableiten läßt (vgl. dazu List 1986; Weisshaupt 1986; Conrad, Konnertz 1986, Vorwort).

Der Selbstbestimmungsbegriff als politische Identifikationsfolie ist m.E. für die feministische Bewegung – für jede Befreiungsbewegung – weder beliebig noch austauschbar: Einmal weil dem Begriff – so meine These – ein notwendig antihierarchisches Moment zugrunde liegt und zum anderen, weil der Bezug auf diesen Begriff Frauen gleichzeitig die kritische (Selbst)Reflexion eröffnet, mit der Perspektive, sich einem veränderten weiblichen Selbst- statt Objekt- bzw. Selbst-losigkeitsverständnis anzunähern. Darüber hinaus tragen die meist undifferenzierte Glorifizierung des Neuen und die Abwertung des Alten sowie die damit verbundene Tendenz, alte Kampfbegriffe der Frauenbewegung vorschnell über Bord zu werfen, dazu bei, die eigene Kampf-Geschichte zu vernichten.

Wenn Frauen für sich Selbstbestimmung reklamieren, so bezieht sich diese Forderung in erster Linie auf die Veränderung der hierarchischen Entscheidungs- und Handlungs*strukturen* und gesellschaftlichen Normierungen, nicht auf ein definiertes Selbstbestimmungsgesetz, auch nicht auf die Festlegung spezifischer Entscheidungsergebnisse. Ebensowenig bedeutet dies aber, daß eine konkrete Handlung innerhalb der individuellen Lebensplanung von Frauen per se „selbstbestimmt" ist, allein schon dadurch, daß sie privat begründbar ist oder auf individuelle Bedürfnisse oder Zwangslagen eines weiblichen „Selbst" zurückgeführt werden kann. Die Gefahr, daß Selbstbestimmung zur beliebigen, inflationär gebrauchten Floskel gerät, indem Feministinnen jedwede persönliche Motive, Handlungen und Entscheidungen über den Selbstbestimmungsbegriff *politisch* zu legitimieren und so gleichzeitig einer kollektiven politischen Analyse und Bewertung zu entziehen suchen, wird nicht erst seit den Reproduktionstechnologien in der Frauenbewegung diskutiert. Erst im Zusammenhang mit den gesamtgesellschaftlichen Entscheidungsräumen von Frauen und der Stärkung feministischer Gesellschaftsperspektiven kann sie sich als „selbstbestimmt" erweisen.

In diese Richtung zeigt auch Renate Sadrozinski mit ihrer Argumentation: „Weder Abtreibung noch ein Kind kriegen sind in sich Akte der Selbstbestimmung. Es geht vielmehr darum, die Entscheidung für den Abbruch oder das Austragen einer (ungewollt) eingetretenen Schwangerschaft ohne *Fremd*bestimmung (Hervorh. im Original) treffen zu können. Dafür wäre die Abschaffung des § 218 StGB die Voraussetzung" (1988, S. 33). Allerdings hat sich in den Frauenkämpfen seit Anfang der 70er

Jahre mehr oder weniger unreflektiert eine Ungenauigkeit eingeschlichen, die den Kampf *gegen* den § 218 in einen Kampf *für* ein Recht auf Abtreibung (sprachlich) umwandelt. Indem die unterschiedlichen Bedeutungen ineinsgesetzt werden, auf die sprachliche Austauschbarkeit rekurriert wird, geht tendenziell die Trennschärfe verloren zwischen der grundsätzlichen Kritik an der Entrechtung von Frauen einerseits und einem Kampf um gesetzlich verankerte Sonder- und Schutzrechte für Frauen andererseits. Darauf gehe ich später noch genauer ein. Doch kann es Feministinnen nicht um z.B. ein gesetzlich verbrieftes Recht auf Abtreibung, das die im Grundgesetz verankerten Persönlichkeits- und Freiheitsrechte für Frauen außer Kraft setzt und den fremdbestimmten staatlichen Zugriff auf den weiblichen Körper legitimiert sowie Zuwiderhandlungen unter das staatliche Strafrecht stellt. In diesem Zusammenhang ist die Einschätzung von Irmgard Schultz bedeutsam, daß mit „der Urteilsbegründung des Bundesverfassungsgerichts 1976, mit der es die 1975 beschlossene Fristenlösung als unvereinbar mit dem Grundgesetz erklärte", „(d)as Grundgesetz als Schutzrecht des Bürgers im Verhältnis zum Staat (. . .) zu einer Strafpflicht des Staates gegen seine Bürger umgedreht (wurde) . . ." (1987, S. 57 u. 58). Nach Irmgard Schultz ist „dieses Urteil der Beginn eines generellen gesetzmäßigen Zugriffs des Staates auf die sog. ‚Privatsphäre' (. . .), das zuerst gegen die Frauen, der Tendenz nach aber in Verdrehung der Grundrechte gegen die bürgerliche Garantie einer staatsfreien Individualsphäre aller Menschen gerichtet ist" (1987, S. 58). Unter diesem Gesichtspunkt können Feministinnen nicht deutlich genug betonen, daß die Selbstbestimmungsforderung eingebettet ist in einen Abwehrkampf mit dem Ziel der *Ab*schaffung frauendiskriminierender Gesetze und nicht der Schaffung neuer Gesetze.

Diese Verwechslung von Recht und Gesetz kennzeichnet auch die Positionen von z.B. Maria Mies und der AG Gen- und Reproduktionstechnologien der Juristinnen. Maria Mies argumentiert: „Rechte vom Staat zu fordern (anstatt sich selber zu organisieren) bedeutet, sich unter die Kontrolle des kapitalistisch-patriarchalen Staates und seiner Logik zu begeben, ja, ihm erst diese Macht über uns zu geben" (1986, S. 118). Und die Juristinnen vertreten: „Deshalb sollte es uns bei der Forderung nach Selbstbestimmung gerade nicht darum gehen, ein einklagbares Recht auf ein staatliches Verhalten durchzusetzen, sondern wir sollten versuchen, für uns Freiheiten zu erlangen, die es uns ermöglichen, so zu leben, wie wir es als Frauen wollen" (Dubler-Baretta, Fischer 1988, S. 32). Beide Kritiken übersehen, daß Feministinnen sich mit dem Selbstbestimmungsanspruch nicht *an* den Staat, sondern *gegen* den Staat und seine Eingriffe in die Individualsphäre der Frauen richten, daß Selbstbestimmung nicht auf die Durchsetzung von „staatlichem *Verhalten*", sondern auf das staatliche Sich-Raushalten abzielt, um so „Freiheiten für Frauen zu erlangen" und die bereits bestehende „Macht des Staats über uns" zurückzudrängen.
Gleichzeitig wird durch die reduktionistische Sicht auf die Selbstbestimmungsforderung als eine rechtspraktische Forderung ihr subversives Potential in Abrede gestellt. Die Juristinnen schreiben: „Da der Begriff der Selbstbestimmung ein Machtverhältnis voraussetzt, innerhalb dessen dieses Recht von den ‚Mächtigen' gefordert wird, stellt es das Machtverhältnis selbst nicht infrage" (Dubler-Baretta, Fischer 1988, S. 31). Den Konsequenzen, die sich daraus für den eigenen Berufsstand und die konkrete feministische juristische Arbeit ergeben müßten, will ich im weiteren ebensowenig nachgehen wie der Frage, warum sich diese Skepsis gegenüber „Rechten" ausgerechnet an der Forderung nach Freiheitsrechten für Frauen entzündet. Die Kritik ist jedoch absurd, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß Selbstbestimmung sich zwingend gegen ein hierarchisches Verhältnis wendet, eben dieses Machtverhältnis sehr wohl infrage stellt, indem eine *staatsfreie* sog. Privatsphäre für Frauen gefordert wird.
Ein weiterer Einwand gegen die Selbstbestimmungsforderung wirft Feministinnen vor, so die Verrechtlichung gesellschaftlicher Auseinandersetzungen zu forcieren.

Maria Mies geht sogar soweit, die These aufzustellen: „Wer sagt, wir wollen mehr reproduktive Autonomie haben, sagt auch, daß sie mehr Staat will", denn „die totale Liberalisierung führt zur totalen Verstaatlichung".[6] Abgesehen davon, daß auch hier wieder aus dem „gegen" den Staat ein „an" den Staat wird, führt die Position, die die Selbstbestimmungsforderung auf „mehr"(?) „reproduktive Autonomie" reduziert, geradewegs in die Verrechtlichungsfalle. Eine portionierte (mehr) Selbstbestimmung – und wer bestimmt über den verbleibenden „Rest"? – ist ohne staatlichen Eingriff in der Tat nicht denkbar.
Angelika Birk und Irene Stoehr, die das Selbstbestimmungsrecht von Frauen zwar grundsätzlich nicht infrage stellen, betonen ebenfalls, daß die Frauenbewegung zur Verrechtlichung im besonderen Maße beitrage, indem sie gezwungen sei, gegen die Diskrepanz zu kämpfen zwischen dem Faktum, „daß Fraueninteressen *im Prinzip* (Hervorh. im Original) staatlich, rechtlich und ökonomisch einklagbar geworden sind . . . und der alltäglichen Realität der Frauenmißachtung" (1987, S. 67). Obwohl ich dieser Kritik insofern zustimme, daß der Kampf um Sonder- und Schutzrechte für Frauen faktisch eine Verrechtlichung beinhaltet, so läßt sie jedoch außer acht, daß nicht die Frauenkämpfe die Verrechtlichung von Lebenszusammenhängen herbeiführen. Denn die Verrechtlichung der gesellschaftlichen Interessenskonflikte hat bereits stattgefunden zugunsten von und orientiert an den Interessen von Männern. Die gesetzlich abgesicherte Entrechtung von Frauen (§ 218, Ehe- und Familienrecht usw.) sowie die gesetzlichen Sonderregelungen und impliziten Bevorzugungen von Männern (vgl. Soldatenversorgungsgesetz, dazu Pinl 1989, Rentengesetz usw.) sind ebenso gesellschaftliche Praxis wie sie „im Prinzip" *und realiter* einklagbar sind, allerdings von Männern.

Sonderrechte: ein Bärendienst für Frauen

Die Einschätzung der italienischen Frauengruppe um den Mailänder Frauenbuchladen (Libreria della donne di Milano), daß „die Gesetze, die zugunsten der Frauen entworfen werden, immer das Gegenteil von dem beabsichtigten Zweck bewirken" (1988, S. 73), ist Ergebnis feministischer Forschung und politischer Analyse und wird von den Alltagserfahrungen der Frauen hinlänglich bestätigt. So war die gesellschaftliche Triebfeder zum Erlaß von Mutterschutz und Arbeitsschutzgesetzen im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts bis heute nicht in einer frauenfreundlichen Gesinnung zu suchen. Die Motive für die plötzlich aufkeimende Sorge um die Gesundheit von Frauen galten der Frau als Gebärende und zielten in erster Linie auf die Verbesserung der „Qualität und Quantität des Nachwuchses", die aufgrund von hoher Kinder- und Säuglingssterblichkeit, Unterernährung, Arbeitsüberlastung, schlechter hygienischer Versorgung usw. gefährdet werden. Zudem war eine gewisse Verbesserung der materiellen Lebenssituation von Frauen die Voraussetzung dafür, daß die doppelte Vernutzung der weiblichen Arbeitskraft in der Hausarbeit und in der Erwerbsarbeit sichergestellt werden konnte. Die These von Ute Gerhard jedoch, „daß beim Übergang von dem auf Privilegien beruhenden feudalen Recht zur allgemeinen Rechtsfähigkeit unter bürgerlichen Verhältnissen das Sonderrecht unmerklich von einem Vorteil in Benachteiligung umschlug" (1978, S. 186), faßt jedoch zu kurz, verfängt sich letztlich im Mythos des Allgemeinen. Denn dieser Funktionswandel greift nur dort, wo er sich auf die Sonderrechte von Frauen bezieht. Männliche Sonderrechte haben explizit und implizit in der Rechtsauslegung und gesellschaftlichen Praxis gerade nicht den Charakter eines Privilegs eingebüßt. Die sog. „allgemeine Rechtsfähigkeit" im bürgerlichen Patriarchat baut auf dem Schein der Allgemeingültigkeit auf, demonstriert real jedoch ihren besonderen, androzentrischen Charakter, indem Frauen lediglich formal bzw. eingeschränkt als rechtsfähig gelten durch die Unterwerfung von Frauen unter ein „privatrechtliches Gewaltverhältnis" (insbesondere Ehe- und Familienrecht), was auch Ute Gerhard ausdrück-

lich hervorhebt. Explizit formulierte Sonder-Schutz-Rechte für Frauen dienen daher vorwiegend der Ausgrenzung von Frauen, legitimieren ihre besondere Ausbeutung und Diskriminierung, solange z.B. der „Schutz der Arbeitskraft von Frauen" nicht generell – auf die weibliche und männliche Arbeitskraft – ausgedehnt wird und die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung unangetastet bleibt. Auch dort, wo Frauen ein eingeschränktes Recht zugestanden wird, wie im reformierten § 218, wird die Kontrolle über Frauen nur etwas weiter nach hinten verschoben und der Zugriff verschleiert: durch die Festlegung der Indikationsfaktoren, die gesetzliche Verordnung darüber, wer, wann, wo, wie die Abtreibung vornehmen darf, die Tendenz zur Beratungspflicht und im Zuge der neuen Gen- und Reproduktionstechnologien zur anvisierten staatlich verordneten eugenischen Indikation. Mit weiblicher Selbstbestimmung haben solche „Rechte" allerdings nichts zu tun.

Die Ansicht der Italienerinnen aber, daß die Ursache für diese Verkehrung von Schutz in Nachteil darauf zurückzuführen sei, daß die „symbolischen Strukturen wie Staat, Parlament usw. . . . nicht von der sexuellen Differenz gezeichnet sind" (1988, S. 74), kann ich nicht teilen. Im Gegenteil, sie scheint mir gerade der „sexuellen Differenz" geschuldet, einer negativen Ausformung und Zugrundelegung „sexueller Differenz" auf Kosten von Frauen, indem die patriarchale (gesetzgeberische) Sicht auf die Frau, Frauen grundsätzlich in eine duale Rechte-Pflichten-Achse einspannt. Jeder bürgerlichen Gesetzgebung ist der Widerspruch zugrunde gelegt zwischen den Grundrechten als bürgerlichen Individualrechten für Frauen einerseits und der patriarchal gesetzten „natürlichen Bestimmung der Frau" als Gattungspflicht andererseits (vgl. Schröder 1983). D.h. die androzentrische Gesetzgebung unterstellt eine grundsätzliche *Pflicht* für Frauen in der bürgerlichen Gesellschaft zum Gattungsdienst (vgl. Zimmermann 1988), die sowohl die Zwangsheterosexualität, die Gebärpflicht[7] – zunehmend die Pflicht zum „gesunden, richtigen" – Kind als auch die Pflicht zur alleinverantwortlichen Mutterschaft für die Nachkommen umfaßt unter dem jeweiligen Diktat und der Kontrolle staatlicher Bevölkerungspolitik. Daß die Gebärpflicht, das Gebärgebot in der sog. Dritten Welt unter der Maßgabe der Industrienationen in ein Gebärverbot umgemünzt wird (Knäpper 1988; Mies 1985; Wichterich 1985) und innerhalb der westlichen Gesellschaft von einem negativen und positiven eugenischen Menschenbild geprägt ist (erwünschte/unerwünschte Gebärende), sind keine Widersprüche, sondern die andere Seite derselben Medaille.

Eine Forderung z.B. nach einem „Recht auf Abtreibung" per gesetzlicher Regelung ließe sich implizit auf die Anerkennung eines prinzipiellen Widerspruchs zwischen individuellen Rechten und gesellschaftlichen Pflichten für Frauen ein, indem sie die androzentrischen Grundannahmen undiskutiert zementiert. Zwar würde der Widerspruch in einem solchen „Recht auf Abtreibung" zugunsten der bürgerlichen Freiheits- und Persönlichkeitsrechten der einzelnen Frau „gelöst", d.h. formal und partiell[8] entschieden, die gesellschaftlich vorausgesetzte Pflicht von Frauen zum Gattungsdienst, bliebe damit aber ebenso unangetastet, der sozialen Auseinandersetzung entzogen, wie das Recht von Frauen auf Selbstbestimmung dann nicht mehr in seinem Grundsatz thematisiert würde. Ein solches Gsetz würde lediglich die andere Seite derjenigen Argumentationen repräsentieren, die heute das Recht des Kindes, den Fötus/Embryo als Rechtssubjekt (vgl. Brockmann 1988, Duden 1988, Schultz 1987) den Individualrechten der Frau entgegenstellen. Ein in dieser Weise von der Gesellschaft zugebilligtes „Recht" für die einzelne Frau, das sie von ihrer abstrakt gesetzten Verpflichtung lediglich potentiell entbindet, diese aber nicht aufhebt, wäre darüber hinaus weiterhin von der sozial bewerteten „sexuellen Differenz" gezeichnet, da es keine analoge Zeugungspflicht bzw. Pflicht zur aufziehenden Vaterschaft als Gattungsdienst für Männer in der bürgerlichen Gesellschaft gibt. Weil so weder eine entsprechende männliche Pflicht noch ein Recht des Kindes in Widerspruch zu den Persönlichkeitsrechten des Mannes geraten können, braucht ein

Recht auf Zeugungs- und Vaterschaftsverweigerung im Sinne eines *Selbstbestimmungsrechts für den Mann* auch nicht staatlich geschützt zu werden.[9]
Solange diese geschlechtsspezifische Rechte-Pflichte-Asymmetrie nicht in die sozialen und rechtlichen Auseinandersetzungen einbezogen bzw. weiterhin zu Lasten von Frauen aufrechterhalten wird, sollten sich die Rechtskämpfe von Frauen mit der Perspektive auf Selbstbestimmung in erster Linie
– gegen eindeutig frauenentrechtende und -diskriminierende Gesetze und
– gegen die gesetzlich verankerten Männerprivilegien richten, und zwar mit dem apodiktischen Ziel der ersatzlosen Streichung. Sofern es für Frauen überhaupt um die Schaffung neuer Gesetze gehen kann, sollten sich deren Inhalte auf Verbote für Männer konzentrieren, die sich wie bei der Gewalt gegen Frauen in und außerhalb der Ehe, beim sexuellen Mißbrauch insbesondere von Mädchen heute immer noch durch gesetzlich abgesicherte und verfahrensrechtliche Bagatellisierung ihrer Taten eines „Schutzrechtes" für Männerinteressen bedienen und darauf berufen können.
Daß ohne materiellen und normativen gesamtgesellschaftlichen Wandel, allein mit rechtlichen und gesetzlichen Veränderungen die Befreiung von Frauen nicht erreicht werden kann, muß hier nicht weiter ausgeführt werden. Ein „freiwilliger" (resignativer?) Verzicht von Frauen auf Rechtskämpfe – wie von den Italienerinnen nahegelegt – kommt m.E. jedoch einer Akzeptanz der potentiellen „Todesdrohung" gegen Frauen als Konsequenz von Entrechtung gleich[10], bedeutet darüber hinaus Selbstaufgabe und -zerstörung der feministischen Bewegung als soziale und politische Kraft.

Die Geister, die der Selbstbestimmungsbegriff ruft

Anknüpfend an die § 218-Kampagne unter dem Motto: „Mein Bauch gehört mir", aktualisiert durch die neuen Reproduktionstechnologien (Vermietung des weiblichen Körpers als Leihmutter, Erwerb von Kindern auf Bestellung, Handel mit Ei und Sperma, Patentierung pflanzlichen, tierischen und perspektivisch menschlichen Lebens), sowie angesichts der neuen Organ„spende"praxis (bisher – noch – illegaler An- und Verkauf von Körperteilen) erreicht die Selbstbestimmungsdiskussion im Zusammenhang mit dem bürgerlichen Eigentumsbegriff eine besondere Brisanz. Beide, Verfechterinnen wie Kritikerinnen gehen davon aus, wenn auch mit entgegengesetzter politischer Zielrichtung, daß Selbstbestimmung zwingend an das bürgerliche Privateigentum angebunden sei. Die Amerikanerin Lori B. Andrews (1986) verspricht sich von einem gesetzlich formulierten Selbstbestimmungsrecht für Frauen u.a., daß der weibliche Körper, anders als bisher, geschützt sei, indem Frauen als Eigentümerinnen ihres Körpers auftreten und unmittelbar (finanziell) vom Verkauf ihrer Körperteile und ihrer Dienstleistungen (Leihmutterschaft) profitieren könnten. Maria Mies, eine der exponierten Kontrahentinnen dieser Position, argumentiert insoweit auf der gleichen Ebene, indem sie in der „totalen Liberalisierung der Fortpflanzung die Bedingung für die totale Vermarktung der Körper"[11] sieht.
Meine Kritik an der, von beiden Positionen unterstellten, Ineinssetzung von Selbstbestimmung über den Körper und Eigentum am Körper bezieht sich im folgenden auf zwei zentrale Gesichtspunkte:
– auf die undifferenzierte Gleichsetzung von Eigentum und Besitz,
– auf die lineare Logik, daß weibliche Selbstbestimmung bzw. reproduktive Autonomie von Frauen zwingend umschlägt in die Verfügung des Selbst – reduziert auf den Geist – über den eigenen Körper als Eigentum sowie seiner Veräußerung als Ware.
In der bürgerlichen Rechtsordnung besteht die zentrale Unterscheidung von Eigentum und Besitz darin, daß das Verfügungsrecht des Eigentümers ein absolutes ist.

D.h. der Eigentümer kann sein Eigentum nicht nur nutzen, sondern auch verkaufen oder mutwillig zerstören. (Zwar gelten hier gesetzliche Einschränkungen, z.B. Wohnraumzerstörung, die aber meist direkt [bei geringer Strafverfolgung] oder indirekt umgangen und unterlaufen werden.) Das Besitzrecht schließt ebenfalls das Verfügungs- und Nutzungsrecht ein, ist aber insoweit ein relatives, als der Besitzer – der nicht mit dem Eigentümer identisch sein muß, sondern einen Gegenstand o.ä. zur Nutzung überlassen bekommen haben kann – nicht berechtigt ist, den Besitz, der nicht Eigentum ist, zu verkaufen oder über die normale, durch Gebrauch hervorgerufene Abnutzung hinaus, im Wert zu mindern bzw. den Besitz zu zerstören. Der Besitzer ist dem Eigentümer gegenüber rechenschaftspflichtig darüber, ob er mit dem in Besitz genommenen Gegenstand pfleglich verfahren ist, ansonsten kann er zum Schadensersatz verpflichtet werden.
Das Recht des männlichen bürgerlichen Subjekts an seinem Körper kommt heute einem Besitzrecht, nicht aber einem Eigentumsrecht gleich. Als Besitzer seines Körpers kann er z.B. gegenüber anderen seine körperliche Unversehrtheit in Anspruch nehmen oder einklagen.[12] Eine Verfügung über den eigenen Körper in der Weise, daß das bürgerliche Individuum als Verkäufer – denn dies impliziert der Eigentumsbegriff – seiner Körperteile fungieren kann, ist in der heutigen Rechtssprechung (noch?) illegal (s. Organverkäufe).[13]
Innerhalb der Geschlechterhierarchie hat zudem jeder einzelne Mann faktisch und rechtlich (durch das Ehe- und Familienrecht) den *Status* eines Besitzers „seiner Ehefrau". Die Abhängigkeit und Fremdbestimmung von Frauen, ihre Degradierung zum männlichen Besitz sind rechtstheoretisch und -praktisch begründet in ihrer prinzipiellen Eigentumslosigkeit (an ihrem Körper, ihrer Arbeitskraft, ihrem Geist, an Produktionsmitteln usw.) als soziale Klasse (vgl. Schröder 1979 u. 1983). Es sind die materiellen Vorrechte und die ökonomische Überlegenheit des Mannes als Ergebnis der geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung, die ihn zum Besitzer der Frau aufsteigen lassen und gleichzeitig seine bürgerlichen Rechte absichern.[14]

Diese *Besitz- und Verfügungsrechte anderer* (Staat und Männer) an der Frau bestreitet die feministische Forderung nach Selbstbestimmung, will sie mit dem Slogan: „mein Körper/Bauch gehört mir" abwehren. Vorausgesetzt, daß diese Metapher ein Besitzverhältnis benennt – darauf gehe ich später noch ein –, so ist damit jedoch keinesfalls festgelegt, daß dieses Verhältnis zwingend einem Eigentumsverhältnis identisch ist. Im Gegenteil, die bestehende Gesetzeslage und Rechtssprechung schließt dies aus. Und wenn Maria Mies zurecht meint, die Vermarktung des Körpers erzwinge seine Umwandlung in ein Eigentum, so bleibt dennoch festzuhalten, daß dies nicht der Selbstbestimmungsforderung von Frauen, im Sinne einer „Liberalisierung der Fortpflanzung" geschuldet ist, sondern den wissenschaftlichen und industriellen Verwertungsinteressen der Herrschenden und der gesellschaftlichen Machtverteilung. Zudem würde unter den gegebenen Bedingungen der direkten und indirekten Besitzrechte des Mannes an der Frau die Legalisierung des Körpers als Eigentum, ein Eigentumsrecht des Mannes an der Frau nach sich ziehen und nicht unabdingbar die Frau als Eigentümerin ihres Körpers voraussetzen; es sei denn, frau vertraut auf die liberale Illusion, der Status von Frauen als Eigentum des Mannes sei weniger legitimierbar und durchsetzbar im bürgerlichen Patriarchat als ihr Status, männlicher Besitz zu sein.
Angesichts einer solchen nicht auszuschließenden Perspektive scheint es mir dann allerdings umso notwendiger gegen die Besitzrechte des Mannes an der Frau zu kämpfen und gleichzeitig gegen die Verwandlung der Körper in Eigentum. Dies bietet eher eine Basis für den *kollektiven und individuellen Widerstand gegen die Vermarktung des Körpers.* Auch die Problematik, daß die individuelle Wahl der einzelnen Frau sich negativ auf die objektive Gesellschaftssituation von Frauen auswirken kann, indem sie z.B. der Akzeptanz der Herrschaftsinteressen zum Durchbruch verhilft, kann m.E. nicht zur grundsätzlichen Infragestellung der Entscheidungsfrei-

heit/Selbstbestimmung von Frauen führen, noch auf die Gleichung hinauslaufen: keine individuelle Entscheidungsfreiheit gleich keine gesellschaftliche Verantwortung. Ebensowenig wie mit dem Verzicht auf Selbstbestimmung für Frauen die Existenz gesellschaftlicher Fremdbestimmung *aus* der Welt geschafft ist, bringt die Entscheidungsfreiheit von Frauen die neuen Technologien *in* die Welt.
Gerade weil die Vielfalt der technologischen Angebote an Diagnose- und Behandlungsmethoden in der Medizin, in der Reproduktionstechnik Frauen keine wirklichen Entscheidungsalternativen eröffnen – darin teile ich die Auffassung der Kritikerinnen einer „Chancen- und Risiken-Diskussion" (vgl. Hanmer 1985, Katz Rothman 1985, Mies 1987) –, sondern die Übereinstimmung mit den herrschenden sozialen Erwartungen voraussetzen, ist es desto dringlicher, daß Frauen sich eine inhaltliche Entscheidungsfreiheit und Wahlfreiheit erstreiten. Das Recht von Frauen, sich gegen sogenannte Sachzwänge und soziale Normen zu stellen, das Recht auf Nichtwissen (z.B. Geschlechtsbestimmung des Fötus), das Recht, Nein zu sagen, und das Recht, selbstbestimmte praktische Alternativen zu organisieren, diese Wahlfreiheiten gilt es für Frauen bewußt zu erkämpfen.
Nur der aufklärerische feministische Dialog, der die materiellen Verhältnisse, Interessen und Entscheidungsräume thematisiert, in denen sich weibliche Selbstbestimmung ausdrückt, die potentielle Widersprüchlichkeit zwischen individuellen und kollektiven Bedürfnissen von Frauen problematisiert und die strukturelle Verantwortung – auch von Frauen – diskutiert, trägt die Chance in sich zum (selbst)bewußten Handeln, stärkt den *gemeinsamen* Widerstand.

„Ich bin mein Körper"?

Der Formulierungsvorschlag in Abgrenzung zum Slogan „mein Bauch gehört mir" wie im Editorial der „beiträge" ausgedrückt: „ . . ., daß wir unseren Körper nicht ‚haben', ‚besitzen', sondern daß wir unser Körper *sind*, daß unser Körper unser Selbst *ist*" (Hervorh. im Original, 1985, S. 7; vgl. auch Mies 1986, S. 118), führt nur scheinbar aus dem feministisch kritisierten patriarchalen Besitzdenken und der Trennungslogik heraus. Denn auch diese Definition kommt ohne den Rückbezug des Ichs auf den eigenen Körper gekennzeichnet als „mein/unser" nicht aus und bleibt damit tendenziell der Besitzkategorie verhaftet. Ob die Besitzkategorie für die weibliche Identitätsfindung und -abgrenzung notwendig ist, wäre noch zu diskutieren. Daß die Wörter mein/unser ein subjektives – besitzanzeigendes – Verhältnis von etwas oder einer Person in bezug zum/r Sprecher/in benennen, ist zumindest nicht ausgeschlossen. Ein möglicher Einwand, daß mit dem Gebrauch des Wortes „mein" eine Zugehörigkeit gemeint sei und nicht zwingend ein Besitzverhältnis ausgedrückt werde, kann mit gleicher Berechtigung für die Begriffe „haben" oder „gehören" geltend gemacht werden. So bezieht sich z.B. der Satz: ich habe grüne Augen, in erster Linie auf die Eigenschaft meiner Augen. Ebenso läßt sich der Satz: mein Körper gehört mir, auch in der Weise verstehen, daß dieser Körper Teil eines Ganzen, Teil meines Selbst ist, zu mir gehört. Die Mehrbedeutungen und der vielfältige Gebrauch der Wörter „haben", „gehören", aber auch „mein/unser" lassen keine eindeutige Interpretation zu. Sie sprechen nicht für sich, sind nicht neutral. Vielmehr kommt es darauf an, die mit dem Gebrauch spezifischer Begriffe verbundenen politischen Inhalte und Positionen deutlich zu klären und zu benennen – auch bei der Formulierung konkreter Forderungen. Frauen haben keine andere Sprache, und die Patriarchen verstehen keine andere Sprache. Zwar hat gerade die feministische Sprachanalyse offengelegt, daß die Sprache, die Begriffe vom kapitalistisch-patriarchalen Denken infiltriert, überlagert und verformt sind. Dennoch, dieser Prozeß ist weder abgeschlossen noch umfassend, total. Auch die Wörter können den „Herren" nicht überlassen werden nach dem Motto: „Es kommt nur darauf an, wer der Stärkere ist". Die patriarchale Geschichte, die die herrschende Gewalt in die Wörter ein-

geschrieben hat, ist historisch aufspürbar und datierbar. An andere Bedeutungsursprünge anknüpfend und die Wörter mit anderen Inhalten füllend[15], müssen Frauen sich auch der patriarchalen sprachlichen Okkupation widersetzen, wollen sie nicht in einer gesellschaftlichen Sprachlosigkeit verharren. D.h. Feministinnen müssen ebenso in den gesellschaftlichen „Definitionskampf" eintreten wie sich gegen die Vereinnahmung und Entstellung ihrer Inhalte und politischen Begriffe zur Wehr setzen. Wenn in diesem Sinne das Ich/Selbst als nicht-hierarchische Einheit von Geist, Körper, Sinne, Gefühlen, Erfahrungen usw. feministisch gedacht wird, verliert die Besitzkategorie ihren hierarchisierenden Ordnungswert. Geist, Körper, Sinne usw. sind dann wechselseitig aufeinander bezogene Teile eines Selbst, die sich nicht voneinander abspalten lassen, ohne die Identität, das Selbst in seiner Einheit zu zerstören. Die Verortung von Besitzer und Besitz innerhalb eines so verstandenen und erfahrenen Selbst ist dann nichts weiter als tautologische Spiegelfechterei.

Ob Feministinnen mit dem Satz „Ich bin mein Körper" mehr politische Eindeutigkeit herstellen können, bezweifele ich. Stattdessen landet diese Definition m.E. in einem zusätzlichen Dilemma. Die Kritik, daß in diese Formulierung implizit die gesellschaftliche Reduktion des weiblichen Individuums auf den Körper eingeht und reproduziert wird, letztendlich der weibliche Körper hier zum zentralen (einzigen?) Orientierungspunkt für die Lebenentscheidungen von Frauen gemacht wird, ist von Barbara Böttger herausgestellt worden (Böttger 1987, S. 17–18). Wenn die dualistische Trennung von Geist und Körper, die den Geist über den Körper erhebt (weiblich adäquat?) umgekehrt, der Körper reduktionistisch favorisiert wird, während der Geist, die Sinne . . . von Frauen ungenannt bleiben, wird der Körper wiederum zur wesentlichen Kategorie für die weibliche Identitätsbildung. Nicht nur, daß diese Argumentation die „Gefahr der Ontologisierung (Osterland), des Biologismus (heraufbeschwört U.A.), insofern das Primat des Körpers als unser einzig verbliebenes Produktionsmittel verabsolutiert wird" (Böttger 1987, S. 18). Sie setzt zudem ein unhistorisches, anthropologisch universelles „Frauen-Körper-Eigenbild" (Brockmann), das die aktuelle Körperrealität und -wahrnehmung von Frauen nicht mehr zu begreifen und in die politischen Auseinandersetzungen einzubeziehen weiß. Denn die Aussage „ich bin mein Körper" kann heute nur eine zwangsläufig gebrochene weibliche Identität konstitutieren. Dieser Aspekt wirkt sich besonders dann virulent auf die Identitätsbildung aus, wenn die Sicht auf den Körper in den Vordergrund rückt und damit die feministische Vorstellung einer wechselseitigen, gleichwertigen Einheit von Körper, Geist, Sinnen . . . unterläuft. Der weibliche Körper ist eben nicht nur durch seine Potenz, Leben zu schaffen und zu erhalten, definiert, sondern trägt geschichtliche Narben (Hexenverfolgung) und offene Wunden geschlagen im Lebensalltag von Frauen durch Männergewalt, medizinische Verstümmelung, atomare und chemische Verseuchung, zunehmende Unfruchtbarkeit usw. Der Frauenkörper ist heute immer produktiv/kreativ und verletzt/verstümmelt zugleich. Insofern ist eine weibliche Ich-Körper-Identität, die wesentlich Angriffen von außen und Verletzungen ausgesetzt ist, prädestiniert und anfällig für – auch technische – Körper„heilungs"- und -produktivitätsversprechen. Dieser Gesichtspunkt wäre m.E. in der feministischen Diskussion stärker zu reflektieren, statt mittels eines harmonisierenden Körper-Selbst-Bildes, das einzig auf die weibliche Potenz abhebt, zu leugnen und zu tabuisieren.

Die Aneignung des Selbstbestimmungsbegriffs sowie die Forderung nach rechtlicher und faktischer Selbstbestimmung durch die Frauenbewegung – aller unterdrückten sozialen Bewegungen – sind nie lediglich der formal juristischen Gleichstellung mit den Herrschenden verhaftet, d.h. auf den Widerstand gegen den zudiktierten Objektstatus reduziert, sondern beinhalten immer zugleich die Setzung der eigenen Selbsthaftigkeit auf der Grundlage eines im historischen Prozeß erarbeiteten und formulierten Selbstverständnisses. Der Parameter für die politische Bewer-

tung der Selbstbestimmungsforderung bemißt sich somit nicht nur am Status quo der Modalitäten des bürgerlichen Subjekts/Subjektsbegriffs oder dem Öffentlichmachen und der Aufhebung gesellschaftlicher Ungleichheiten, sondern auch daran, inwieweit die Frauenbewegung grundlegende gesellschaftliche Veränderungen anstrebt, inwieweit diejenigen Dimensionen des „Anderen", des Ausgegrenzten, Negierten, Abgewerteten und der kritische Reflektonsprozeß eines feministischen Selbstbildes eingehen, den Boden bilden, auf dem politische kollektive Handlungsperspektiven entwickelt werden. Ein Selbstverständnis, das sich nicht dem Vorgefundenen verpflichtet meint, in ihm aufgeht und sich damit der Befriedung anheim gibt, wird dann zur politischen Identifikationsfolie, die sich zwischen dem Heute und Morgen, die sich zwischen dem So-auch-sein und dem Anders-sein ansiedelt.

Anmerkungen

1) Vgl. z.B. die Überschrift zum Artikel von Ursel Döhmann in Zusammenarbeit mit Margret Jäger: „Ent-täuscht von Christina Thürmer-Rohr", in Lila Lotta, Nr. 1/1989, S. 26–28, die den Eindruck vermittelt und der Sicht auf theoretische Ansätze Vorschub leistet, daß offene Fragen, theoretische Defizite, u.ä. unmittelbar die Integrität derjenigen Person in Frage stellten, die diesen Ansatz entwickelt hat und vertritt, und die eigene theoretische Positionsbestimmung gleichsam mit Sympathie- und Antipathiekundgebungen an die Person einhergehen müsse, sowie daß die Theoretikerin als Person für die eigene emotionale Verarbeitung inhaltlicher Positionen und kritischer Absetzbewegungen zur Verantwortung gezogen werden kann/muß.

2) Dies gilt nicht für die männlichen ausländischen „Mitbürger" – schon der Begriff ist eine Farce und ein Zynismus – da den Arbeitsemigranten, Asylanten usw. ja gerade die bürgerlichen Rechte vorenthalten bzw. abgesprochen werden. Ausländerinnen sind auch hier doppelt entrechtet als Nicht-Bürgerinnen und Frauen.

3) Auf dem Teilplenum „Selbstbestimmung" im Rahmen des Kongresses: Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologien, vom 28.–30.10.1988 in Frankfurt vertrat Maria Mies die Auffassung, daß der Begriff der Selbstbestimmung im historischen Prozeß absolut an Fremdbestimmung und Gewalt gebunden sei und damit zwingend Herrschaftsbegriff sei. Er verbiete sich daher als politischer Identifikationsbegriff für Feministinnen.

4) Eine gründliche etymologische Untersuchung der Begriffe „Selbst" und „Subjekt" sowie eine kritische Diskussion ihres androzentrischen Gebrauchs wäre für die weitere Klärung hilfreich und produktiv. An dieser Stelle möchte ich einige Aspekte kurz andeuten: Aus den gängigen Nachschlagewerken läßt sich u.a. folgendes zusammenfassen: Die Grundbedeutung von „Subjekt" (lat. subiectum) ist „das Daruntergelegte", „Zugrundegelegte". Im Laufe der Jahrhunderte hat der Begriff einen polaren Bedeutungswandel erfahren und ist sehr unterschiedlich definiert worden. Bei Paracelsus: als etwas, das anderen Einflüssen unterliegt. Seit dem 17. Jahrhundert auf Personen bezogen a) die eine besondere „Tauglichkeit" besitzen, z.B. Wächter, b) die in ein abhängigen Verhältnis stehen, z.B. Diener, Gehilfen, c) im verächtlichen, abwertenden Sinn, z.B. ein kriminelles Subjekt (umgangssprachlich bis heute). In der scholastischen Philosophie noch im Sinne von „der reale, vom Bewußtsein unabhängige Gegenstand", die Umkehrung der Wortbedeutung im Sinne von „der Erkennende" bahnt sich mit Thoams von Aquin an und seit dem 18. Jahrhundert, besonders seit Kant im psychologisch-erkenntnistheoretischen Sinn als „das erkennende, vorstellende, erlebende, fühlende, wollende Wesen" im Gegensatz zu den Objekten des Erlebens, Erkennens, Handelns. Von der lateinischen Herkunft spricht der Begriff „Subjekt" prinzipiell ein Unterordnungs- und Unterwerfungsverhältnis an (Subiectus proprie est subtus positus – Subjekt heißt eine untere Position innehaben.). D.h. wenn das Wort „subiectus" im übertragenen Sinn, also nicht örtlich oder beschreibend gebraucht wird, deutet er auf ein Hierarchieverhältnis hin. Seit der neuzeitlichen Philosophie nach Descartes und besonders im 18. Jahrhundert ist der Subjektbegriff unabdingbar mit dem Objektbegriff verknüpft, indem das Subjekt sich von allen anderen Seienden absetzt und sich gleichzeitig diesen gegenüberstellt.
Der Begriff „Selbst" kommt von selb (gemeingermanisches Pronomen) und wird seit dem 16. Jahrhundert für „Person" gebraucht, später: „für sich bestehende Person". Seit dem 18. Jahrhundert ist der Begriff als Nomen gebräuchlich und bezeichnet in der Philosophie als psychologisch-erkenntnistheoretische Kategorie „das seiner selbst bewußt werdende und sich gleichzeitig zum Objekt werdende Subjekt".
Bei Durchsicht von Nachschlagewerken und Lexika fällt auf, daß es eine Vielfalt von Wortverbindungen mit „Selbst", wie z.B. Selbsthilfe, -genügsamkeit, -findung, -verteidigung usw.), die die facettenreiche Entfaltung von (reflexiven) Seinsweisen des Selbst benennen, wohingegen es keinen differenzierten „Selbst"bezug für den Begriff des Subjekts gibt. Dies macht m.E. deutlich, daß der Subjektbegriff nur strukturell über das Hierarchieverhältnis normiert ist, in seiner Formalität gefüllt werden muß mittels der Beziehung zu anderem, zum Objekt und eine Reflexivität des Subjekts auf sich

„selbst" erst durch die Vereinnahmung, durch die Integration des Selbstbegriffs in das patriarchale Subjektverständnis ermöglich wird; allerdings um den Preis, daß die Hierarchie Subjekt–Objekt im bürgerlichen Denken in das Selbst gewaltsam hinein verlagert wird. Es geht demnach darum, das Subjekt wieder als hierarchische Kategorie zu entkleiden und eine Vorstellung vom Selbst zu entfalten, das die herrschende Subjekt-Amtstracht abwirft und sich aus der Umklammerung der zwanghaften hierarchischen Subjekt-Objekt-Verbindung löst.

5) *Daher nimmt es nicht wunder, daß der Begriff der Selbstbestimmung weder in der herrschenden rechtspolitischen noch subjektphilosophischen Tradition eine zentrale Position einnimmt. Benutzt z.B. in der bürgerlichen Revolution als Forderung der Bürger gegen den absolutistischen Staat und gegen die von Geburt mit Privilegien und Macht ausgestatteten Adligen, verliert er seine politisch identifikatorische Funktion für die Bürger mit der Durchsetzung ihrer bürgerlichen Rechte und ihrem Aufstieg in die Machtzentren.*

6) *Das Zitat beruht auf meinen protokollarischen Notizen aus der Veranstaltung von Maria Mies zur Selbstbestimmung, am 9.2.1989, im Frauenzentrum Bensberg.*

7) *Gebärpflicht meint eine gesellschaftliche Norm, eine soziale Kategorie und schließt individuelle Strategien von Frauen, sich dieser Pflicht zu entziehen, nicht aus. Die Auseinandersetzung mit den damit verbundenen gesellschaftlichen Werturteilen und Schuldgefühlen bleibt so ebenfalls an die einzelne Frau delegiert.*

8) *Dieses Prinzip gilt für alle Sonderrechte auf der Grundlage vorausgesetzter Gattungspflichten. Da Frauen in der patriarchalen Gesellschaft vor allem als Gattungswesen behandelt werden, findet dieses Prinzip mithin auf alle Frauenrechte Anwendung. Ein „Recht auf Abtreibung" per Gesetz wie im reformierten § 218 offensichtlich – würde durch die grundsätzliche Anerkennung des Interessenkonflikts zwischen weiblichem Individuum und Gesellschaft eine gesetzliche Regelung erzwingen, die die praktische Selbstbestimmung der einzelnen einschränkt und umgeht. Vergleichbar damit auf der formalen Ebene ist die Wehrdienstpflicht als Gattungsdienst des Mannes, die ebenfalls grundsätzlich vorausgesetzt ist, deren Widersprüchlichkeit zu den Individualrechten des Mannes jedoch gesellschaftlich anerkannt und offengelegt ist (vgl. Art. 4, Abs. 3: Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden).*

9) *An dieser Stelle geht es mir darum, die Janusköpfigkeit patriarchaler Rechtsannahmen aufzuzeigen, keineswegs darum, eine Zeugungspflicht für Männer zu fordern (die Notwendigkeit, die Männer in die noch ausstehende Verantwortung zum sozialen Vatersein zu nehmen, ist damit nicht angesprochen). In vereinzelten Klagen von Männern gegen die Abtreibung „ihres Embryos" bzw. in Gesetzesvorlagen im Rahmen der Gen- und Reproduktionstechnologien scheint allerdings wieder die Tendenz auf, ein individuelles männliches Zeugungs- und Verfügungsrecht über den Embryo/das Kind gegen den Willen und ein Recht der einzelnen Frau zur (eingeschränkten) Selbstbestimmung durchzusetzen. Vor der Reformierung des § 218, als die Abtreibung prinzipiell kriminalisiert war, als Verbrechen geahndet wurde, war der Mann berechtigt, die Frau anzuzeigen und gleichzeitig die Vaterrolle zu verweigern sowie keinen Unterhalt zu zahlen.*

10) *Bezugnehmend auf Haig Bosmjian weist Senta Trömel-Plötz daraufhin: „welch wesentliche Rolle der Sprache zukommt in dem Prozeß Menschengruppen (Bosmjian bezieht sich auf Indianer, Juden, Schwarze, Frauen, U.A.) als minderwertig zu definieren, um sie dann in ihren Rechten einschränken, massiv benachteiligen, verfolgen und sogar ausrotten zu können (1982, S. 159). Auch Jean Amery stellt in seinem Essay: „Über den Zwang und die Unmöglichkeit, Jude zu sein", den Zusammenhang zwischen Entrechtung, Entwürdigung und Todesdrohung her. Er schreibt: „ . . . (der) Entwürdigungsprozeß gegen uns Juden, der mit der Verkündung der Nürnberger Gesetze anhub und in direkter Konsequenz bis nach Treblinka führte, . . ."*
Ohne den reformierten § 218 hochjubeln zu wollen, so sprechen dennoch z.B. die Zahlen aus den 50er und 60er Jahren eine deutliche Sprache, belegen eindringlich, was es für Frauen heißt, rechtlos zu sein. „Geht man von der realistischen Schätzung von 40 000 toten Frauen pro Jahr aus, so ergeben zwei (Hervorh. im Original) Jahrzehnte Bundesrepublisk Deutschland die Bilanz von 800 000 toten Frauen – durch Abtreibung: das ist systematischer, bewußter politischer Gynocid" (Schröder 1983, S. 494), zusätzliche Spätfolgen noch nicht mit berücksichtigt.

11) *siehe Anmerkung 6*

12) *In den USA klagte sogar ein Patient (männlich?) gegen die industrielle Verwertung „seiner" Zelle (taz, 14.2.89).*

13) *Blut, Haare, Sperma usw. sind schon heute verkäuflich, da sie nicht als Teile, sondern als (sich selbst) reproduzierbare Produkte des Körpers betrachtet werden.*

14) *In der Prostitution, im Frauenhandel werden Frauen auch heute als Eigentum des Mannes be- und gehandelt. Brutale männliche Gewalt einerseits und die materielle Abhängigkeit und das Elend von Frauen – besonders in der sog. „Dritten Welt" andererseits ersetzen bzw. erweitern (subjekt-herrlich) das bisher bestehende bürgerliche Recht. Auch das verhältnismäßig niedrige Strafmaß für Mißhandlung, Vergewaltigung und sogar Mord an Frauen – insbesondere für Ehemänner – deuten daraufhin, daß gerade bezogen auf den „Besitz Frau" sich Eigentums- und Besitzrechtsgrenzen verwischen.*

15) *Selbstverständlich gibt es auch eindeutige Herrschaftsbegriffe, wie z.B. den Begriff der Ausbeutung, der sich nicht positiv für Feministinnen wenden läßt.*

Literatur

AMERY, Jean: Über den Zwang und die Unmöglichkeit, Jude zu sein, in: Frankfurter Rundschau, 17.12.1988

ANDREWS, Lori B.: My Body, My Property, Hastings Center Report, Oktober 1986

BECK, Ulrich: Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt a.M. 1988

beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 14, 1985, Editorial

BIRK, Angelika/STOEHR, Irene: Der Fortschritt entläßt seine Töchter, in: Die Grünen im Bundestag u.a. (Hrsg.), Frauen und Ökologie, Köln 1987, S. 59 ff.

BÖTTGER, Barbara: Macht und Liebe, Gleichberechtigung und Subsistenz – Kein Ort. Nirgends, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 19, 1987, S. 9 ff.

BROCKMANN, Anna Dorothea: Von Recht und Ordnung in der Gebärmutter, in: Streit, Heft 1, 1988, S. 18 ff.

BÜHL, Walter L.: Das ökologische Paradigma in der Soziologie, in: H. Niemeyer (Hrsg.), Soziale Beziehungsgeflechte, Berlin 1980, S. 97 ff.

CARROLL, Lewis: Alice hinter den Spiegeln, Frankfurt a.M. 1980, 4. Aufl.

CONRAD, Judith/KONNERTZ, Ursula (Hrsg.): Weiblichkeit in der Moderne, Tübingen 1986, Vorwort

DUBLER-BARETTA, Regina/FISCHER, Barbara: Von der Rechtsstellung des Embryo und der Selbstbestimmung der Frau. Bericht von der 2. Tagung der AG Gen- und Reproduktionstechnologien vom 12.–14.2.1987 in Saarbrücken, in: Streit, Heft 1, 1988, S. 30 ff.

DUDEN, Barbara: Die Geschichte vom öffentlichen Fötus, in: Susanne v. Paczensky, Renate Sadrozinski (Hrsg.), § 218: Zu Lasten von Frauen, Reinbek b. Hamburg 1988, S. 41 ff.

GERHARD, Ute: Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1978

HANMER, Jalna: Meine Gebärmutter gehört mir, in: Rita Arditti u.a. (Hrsg.), Retortenmütter, Reinbek b. Hamburg 1985, S. 193 ff.

JANTSCH, Erich: Die Selbstorganisation des Universums, München 1988, 4. Aufl.

KATZ ROTHMAN, Barbara: Die freie Entscheidung und ihre engen Grenzen, in: Rita Arditti u.a. (Hrsg.), Retorenmütter, Reinbek b. Hamburg 1985, S. 19 ff.

KNÄPPER, Marie-Theres: Für eine geburtensenkende Bevölkerungspolitik in der „Dritten Welt" und für eine geburtenfördernde Bevölkerungspolitik in der BRD, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 21/22, 1988, S. 157 ff.

LIBRERIA DELLA DONNE DI MILANO: Wie weibliche Freiheit entsteht, Berlin 1988

LIST, Elisabeth: Homo Politicus – Femina Privata? in: Judith Conrad, Ursula Konnertz (Hrsg.), Weiblichkeit in der Moderne, Tübingen 1986, S. 75 ff.

LÜPSEN, Suanne: Von den Scheiterhaufen zum heutigen Scheitern von Frauen, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 20, 1987, S. 9 ff.

MIES, Maria: „Erwünschte Frauen" – „unerwünschte Frauen", in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 14, 1985, S. 35 ff.

dies.: Argumente wider den Bio-Krieg, in: Die Grünen im Bundestag u.a. (Hrsg.), Frauen und Ökologie, Köln 1986, S. 114 ff.

dies.: Im Supermarkt der käuflichen Körperteile, in: taz, 1.8.1987

PINL, Claudia: Männerquoten und Benda-Schwänzchen, in: taz, 27.2.1989

SADROZINSKI, Renate: „Kinder oder keine – entscheiden wir alleine?", in: Susanne v. Paczensky, Renate Sadrozinski (Hrsg.), § 218: Zu Lasten von Frauen, Reinbek b. Hamburg 1988, S. 28 ff.

SCHRÖDER, Hannelore: Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat, Frankfurt/New York 1979

dies.: Das „Recht" der Väter, in: Luise F. Pusch (Hrsg.), Feminismus, Inspektion der Herrenkultur, Frankfurt a.M. 1983, S. 477 ff.

SCHULTZ, Irmgard: „Im Namen des Lebens", Zur aktuellen Auseinandersetzung um den § 218, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 20, 1987, S. 51 ff.

TRÖMEL-PLÖTZ, Senta: Frauensprache: Sprache der Veränderung, Frankfurt a.M. 1982

WEISSHAUPT, Brigitte: Selbstlosigkeit und Wissen, in: Judith Conrad, Ursula Konnertz (Hrsg.), Weiblichkeit in der Moderne, Tübingen 1986

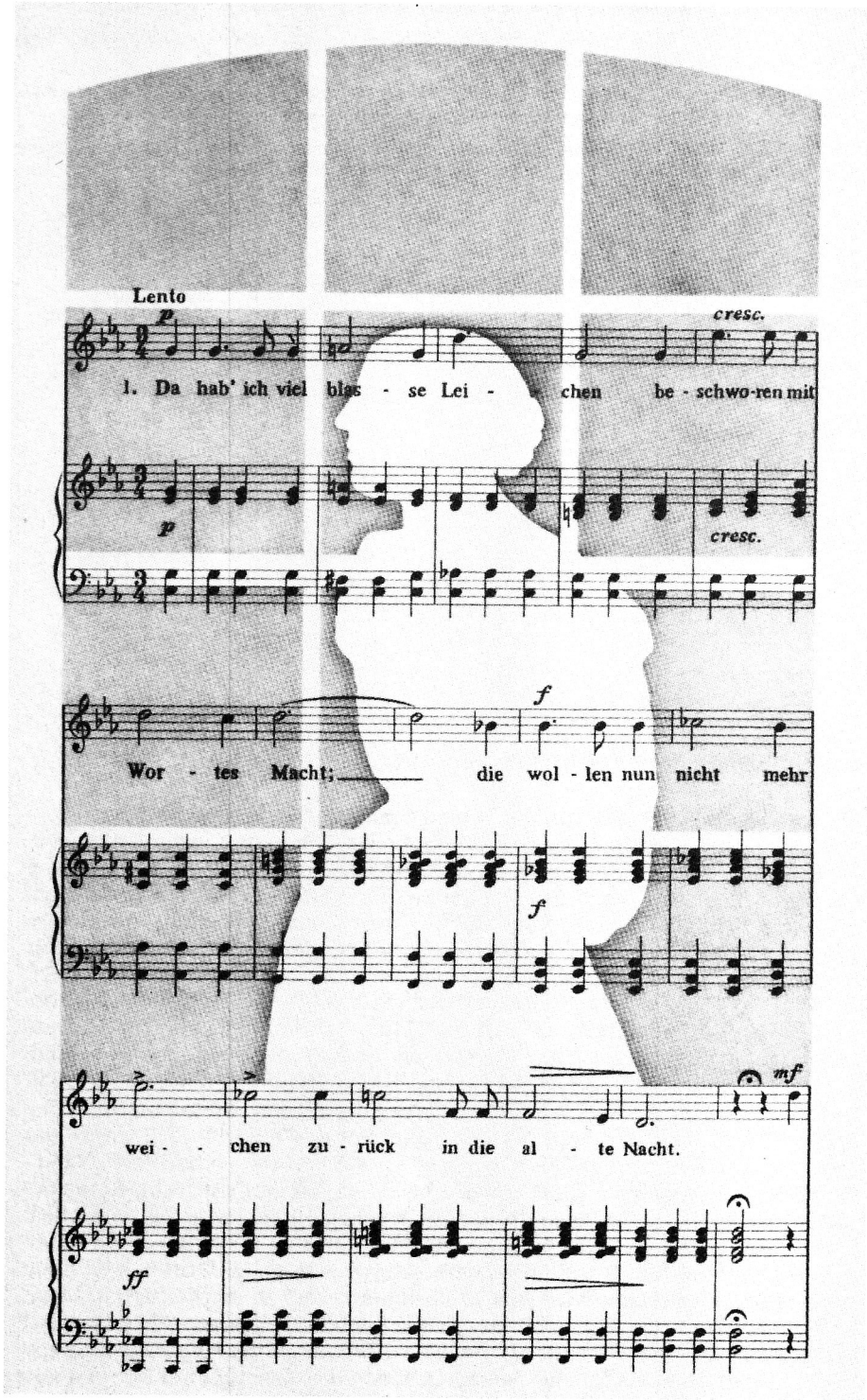
WICHTERICH, Christa: Der Mythos der Überbevölkerung als Mittel zur Kolonisierung der Frauen in der Dritten Welt, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 14, 1985, S. 9 ff.

ZIMMERMANN, Susan: Weibliches Selbstbestimmungsrecht und auf „Qualität" abzielende Bevölkerungspolitik, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 21/22, 1988, S. 53 ff.

Ein feministisches Feldexperiment: mal hü, mal hott

All denjenigen Feministinnen, die sich im Einklang mit der postmodernen Prophezeiung des „Todes des bürgerlichen Subjekts" verstehen, oder denjenigen, die meinen, im Zuge der Kritik an dem modernen patriarchalen Subjektverständnis den Begriff der Selbstbestimmung für Frauen verwerfen zu können/müssen, sei folgende Versuchsanordnung angeraten: Frau gehe in eine *gemischte* Veranstaltung und verkünde öffentlich, daß Selbstbestimmung für Frauen nicht mehr erstrebenswert, als feministisches Ziel obsolet geworden sei, da dem Begriff sowie dem gesellschaftlichen Status eines selbstbestimmten Subjekts zwingend Herrschaft, Gewalt und Fremdbestimmung über andere anhafte, die auf dem bürgerlichen Privateigentum basierten. Eine ihr als Feministin ungewohnte Erfahrung wird ihr zuteil: Sie stößt auf Verständnis, sie erhält Zustimmung – sogar von den Männern; überwiegend von den Männern. Ermutigt von dieser Reaktion, wagt sie sich weiter vor und ergreift noch einmal das Wort: Der Einsicht müßten Taten folgen und die erwarte sie – was in der „Natur" der Sache liege – in erster Linie von den Männern. Sie stelle sich eine breite politisch-soziale Männerbewegung vor, die sich vehement und exponiert öffentlich gegen den männlichen Selbstbestimmungsstatus wende. Auch die Selbstbestimmungsbestrebungen der Befreiungsbewegungen in der sog. Dritten Welt seien unter diesen Gesichtspunkten neu zu diskutieren und zu radikalisieren. Denn schließlich könnten sich die Männer nur selbst befreien, indem sie sich durch Verzicht auf die ihnen vom Staat gegebenen „Rechte" so der Kontrolle des kapitalistisch-patriarchalen Staates entzögen. Und nun? Sie stößt auf Unverständnis, sie erhält Proteste – sogar von den Männern; überwiegend von den Männern.

Ute Annecke



Rune Mields: **Aquatec auf Leinen**, 1988

Quelle: Die Bonnerinnen – Szenarien aus Geschichte und zeitgenössischer Kunst, Bonn 1989, S. 109

Anna Dorothea Brockmann

„Gehört mein Bauch mir?"

Die Herausforderung des Selbstbestimmungsbegriffes durch die neuen Reproduktionstechnologien

Selbstbewußte Verfügung über einen eigenen Lebensentwurf und in ihm die Kontrolle und Entfaltung der Potentiale und Fähigkeiten des weiblichen Körpers – des kreativen Kopfes wie des fruchtbaren Bauches – ist eines der wichtigsten politischen Projekte der Frauenbewegung.
Die zentrale Metapher dafür war und ist: Selbstbestimmung. In ihr konzentriert sich das Aufspüren und die Behauptung sozialer und kultureller Eigenständigkeit von Frauen, das Bestehen auf der Unabhängigkeit ihrer Interessen und ihres Handelns von gesellschaftlichen Vorurteilen, – in diesem Sinne ihrer Autonomie –, die Kontrolle über Lebensrisiken und der planvolle Umgang mit Körperprozessen.
Der Entwurf eines Bildes von selbstbestimmtem Leben als Frau wird durch die jüngste Entwicklung in der Reproduktionsmedizin, durch die technisierte Herstellung von Schwangerschaften ebenso wie durch deren Überwachung mit Pränataler Diagnostik herausgefordert, in unerwartete Widersprüche verwickelt und ist in seinen individualisierenden Grenzziehungen fragwürdig geworden.
Ich wil an dieser Stelle allerdings nicht die Überlegungen nachvollziehen oder noch einmal überdenken, die in den letzten Jahren feministischer Diskussion zu einer „radikalen Infragestellung so gut wie aller Kategorien und Konventionen des klassischen (aufklärerischen) Emanzipationsbegriffes geführt haben" (Klinger 1988). Cornelia Klinger hat hier Einwände und Relativierungen in die Debatte gebracht, die ich für hilfreich halte, der offenstehenden Falle erleichternder Generalisierungen zu entgehen und die uns zugleich die Anstrengung von Differenzierung abverlangen.
Um eben solche Differenzierung geht es mir, wenn ich im folgenden der Frage nachgehe, warum es in der feministischen Auseinandersetzung um die neuen Reproduktionstechniken für erstaunlich gehalten wird, daß Frauen diese Techniken immer häufiger nutzen, und daß sie diese Entscheidung mit dem Begriff der Selbstbestimmung gegen Kritik abzugrenzen suchen (Sonnemann 1987; Crowe 1987, S. 84 ff.; Pollack-Petchesky 1987, S. 282 ff.). Meine These ist, daß bestimmte, relativ unbeachtete Implikationen des Selbstbestimmungs- bzw. Subjektkonzeptes von Frauen es eben zur geeigneten Metapher machen, individuelle Entscheidungen zur Nutzung der Techniken von Reproduktionsmedizin gegenüber feministischer Kritik (Corea 1986; Ardiffi u.a. 1985; Kongreßdokumentation 1986) bzw. gegenüber derjenigen der Krüppelgruppen (Ehwinkel, Hermes 1985) zu legitimieren. Dabei scheint mir wichtig, mich dem Gedanken zu nähern, daß es nicht so sehr um die Legitimationsbedürftigkeit solcher Entscheidungen geht, sondern vorab zunächst darum, zu verstehen, warum diese Techniken eine solche Alltagsakzeptanz erfahren.

In der sog. neuen Frauenbewegung der frühen 70er Jahre wurde Selbstbestimmung zunächst von der Reformdebatte um den § 218 herausgefordert und das Recht auf selbstbestimmte, individuelle Entscheidung für Abtreibung gegen die nun liberalisierte Kriminalisierung von Frauen eingefordert.
Die trotzige Selbstbehauptung des Slogans: „Mein Bauch gehört mir", „Ob Kinder oder keine, entscheiden wir alleine" und „Weg mit dem § 218" waren weniger Realität als Kampfansage gegen die provozierende Erfahrung, in einem so zentralen Punkt von Lebensentscheidung, für oder gegen das Leben mit einem Kind in einem bestimmten Moment des eigenen Lebensverlaufes, als Verantwortliche nicht gefragt zu sein, sondern als Unmündige erneut festgeschrieben zu werden.

In diesen Slogans wurden zwei zentrale Aspekte des klassischen, aufklärerischen Emanzipationsbegriffes thematisiert: aktives Subjekt zu sein des eigenen Lebensentwurfes und die Forderung nach Freiheit von diskriminierenden sozialen Zwängen, die in der Verrechtlichung der Lebensentscheidung zur Abtreibung aber gerade erneut legalisiert wurden. Und es ging darum, sich als bürgerliche Rechtssubjekte mit einem autonomen Verfügungsanspruch über den eigenen Körper ins politische Spiel zu bringen und dabei den Versuch zu unternehmen, die Kriminalisierung der individuell entschiedenen Abtreibung, im Gegensatz zur institutionell angebotenen, eugenisch begründeten, soweit wie möglich zurückzudrängen.
Obwohl uns die Entkriminalisierung rechtspolitisch gesehen damals nicht gelungen ist, war in der Auseinandersetzung darum doch das Selbstbewußtsein der Eigenverantwortlichkeit von Frauen in diesem Konflikt so geweckt, daß sie die restriktive soziale Indikation des § 218 trotz des darin festgeschriebenen Rechtfertigungszwanges praktisch für die individuelle Entkriminalisierung nutzen (v. Paczensky, Sadrozinski 1988).
Unter dem Konzept der Selbstbestimmung war in dieser Auseinandersetzung jedoch weit mehr gefaßt als die eigene Entkriminalisierung und Setzung als autonome Rechtssubjekte. Subjektwerdung verband sich hier mit der Perspektive, sich prinzipiell von den Fesselungen des „biologischen Schicksals" zu lösen, lösen zu können, die physischen, reproduktiven Potentiale des weiblichen Körpers, die leibliche Fruchtbarkeit, in den Griff zu bekommen, sie zugleich beherrschbar, auch vermeidbar, zu machen.
Es ging, wie schon in der (Wieder)Aneignung von Schwangerschafts-Verhütung durch die in den 60er Jahren neuentwickelten Techniken, auch bei der Abtreibung um Kontrolle des eigenen Körpers, um Selbstverfügung über die weibliche Leiblichkeit, um Planbarkeit und Beherrschbarkeit von Körperpotentialen und den durch diese strukturierten Lebensprozesse; und es ging darum, sich mit dieser Selbstkontrolle auch dem gesellschaftlichen Zugriff zu entziehen, der in der sozialen Rollenzuschreibung und Identifizierung von Frau gleich Mutter gleich Gebärmutter besteht (Treusch-Dieter 1987).
Diese Orientierung und Hoffnung basierte, damals noch weitgehend unreflektiert, auf Postulaten, die erst in den letzten Jahren als Kritik am cartesianischen Menschenbild Thema feministischer Diskussion wurden.
Dem Konzept der Selbstbestimmung lag auch in der feministischen Auseinandersetzung zunächst prinzipiell die Vorstellung eines aufgeklärten, planvoll und bewußt nach außen und innen entscheidenden und handelnden, „mutig vernünftigen" Subjekts zugrunde (Klinger 1986 u. 1988), – und auf diese Perspektive der „Vernunftfähigkeit, Abenteuerlust und Bestrebung nach Unabhängigkeit" sollten wir auch nicht nur nicht verzichten, sondern die „selbsteigenen Anlagen und Bedürfnisse von Frauen" als „ausgelassene, vergessene oder unterdrückte Momente", als das „fehlende Andere" in das gesellschaftliche Wissen einholen (Weisshaupt 1986, S. 32 ff.).
Gerade dieser aufklärerische Subjektbegriff ist Gegenstand notwendiger Differenzierungen geworden (Klinger 1988), aber zugleich auch Gegenstand der Verabschiedung von seinen Inhalten (Birk, Stoehr 1987).
Ich will nun nicht der durchaus verlockenden Versuchung nachgehen, jene Momente des Diskurses aufzuspüren, in dem sich aus meinem Blick neue Denkmöglichkeiten eines weiblichen Subjektsbegriffes andeuten, etwa in den Überlegungen von B. Weisshaupt (1986, S. 25 ff.), von M. Schuller (1984), von G. Treusch-Dieter (1987, S. 28) oder E. Reinke (1986).
In dem Versuch hier konzentriere und beschränke ich mich darauf, aufzufinden, wie Implikationen des Selbstkonzeptes die Akzeptanz gerade von physisch und psychisch selbst-zerstörerischen Techniken fördern.

Simone de Beauvoir (1968) (vgl. auch Konnertz 1986) hat aufgewiesen, daß die Konstituierung des Subjekts als historischer Kategorie menschlicher Identität und Indi-

viduation nur möglich ist durch die Gegenüberstellung bzw. -setzung eines Anderen. Für die männliche Subjektwerdung ist die Frau mit ihren kulturellen Konnotationen von leibhaftigem Naturzustand das Andere par excellence. Sie leistet als personales Anderes die Vermittlung zwischen dem mensch-männlichen Subjekt und der Natur. Nach existentialistischer Auffassung vollzieht sich diese Subjektwerdung als Aufstieg aus der Immanenz, also dem Eingebundensein in Natur, Körper, Stoff, zur Transzendenz, also der beherrschenden Verfügung über Natur als Stoff und Körper durch Geist, Vernunft und Mut zum kritischen Wissen. Daß dieses kritische Wissen dann aber verabsolutiert wird zur „alternativlosen Anerkennung seines Wahrheitsanspruches", sich damit distanziert von Ausgelassenem, Partiellem und diese Distanzierung wie den Gegenstand und Inhalt des Verdrängten als un-wissenschaftlich, un-vernünftig diskreditiert, macht das Elend des mensch-männlichen Subjektbegriffes aus (Weisshaupt 1986, S. 34). Dieser Aufstieg bedeutet einerseits die „Überwindung natürlicher und kreatürlicher Gegebenheiten" (C. Klinger), die sezierend-distanzierende Verdrängung von Körperlichkeit in seiner Zuständlichkeit, Eigendynamik, Endlichkeit und Bindungskraft (vgl. dazu u.a. Duden 1987, S. 12 ff.). Und er drückt sich gesellschaftlich aus in der Versachlichung und der Abrichtung des Körpers (Foucault 1971), in der Verleugnung der Abhängigkeit des autonomen ICH von der inneren Natur des Menschen und schließlich, oder besser vielleicht: ursprünglich, der Verdrängung der Frau aus dem Projekt des menschlichen, selbstbewußten Subjektwerdens.
Dieser mit Verdrängungen gepflasterte Weg zur Freiheit des autonom sich entwerfenden ICH wird eben für das männliche Subjekt abgesichert über die in die Immanenz verwiesene Frau, d.h. der vorgeblich ontologisch begründbaren Naturhaftigkeit und Subjektlosigkeit des weiblichen Lebensentwurfes.
Der Weg zur Subjektwerdung kann in der Frau nicht im Gegenzug in der Absicherung durch das Andere als dem männlichen Subjekt gelingen. Wie er gelingen könnte, darüber ist noch mit viel Abenteuerlust und Mut nachzudenken. (vgl. Weisshaupt 1986; Schuller 1984; Treusch-Dieter 1987; Reinke 1986; Konnertz 1988).

Meine These ist hier, daß Selbstbestimmung und Subjektwerdung in der Frauenbewegung unter anderem (Klinger 1986 u. 1988) zwei Konnotationen erfahren hat, die Fallstricke legten. Die eine Bedeutungszuweisung liegt in der positiven Umwertung der zugewiesenen Immanenz, der wesensmäßigen Naturhaftigkeit der Frau zum universellen Heilsversprechen (Zimmermann 1988, S. 58 f.; King 1984, S. 87 ff.). Die andere Bedeutungszuweisung, der ich hier nachgehe, liegt in der Beherrschung dieser Immanenz (hier im Sinne der verdrängten inneren Natur) am wörtlich eigenen Leibe. Meine These ist also, daß Subjektwerdung abgesichert wird durch die Aneignung und zugleich Abspaltung des eigenen inneren und äußeren Körpers als dem Anderen, Fremden.[1] Dieser Abspaltung und Aneignung mittels meist medizinischer Techniken liegt das Konzept der gespaltenen Einheit, des Gegeneinander von Körper/Natur und Subjekt/Geist zugrunde. Das politisch und sozial selbstbewußte ICH kontrolliert und verplant den objektivierten Körper als seinen ureigensten Besitz (Andrews 1986, S. 28 ff.; Mies 1987; Overbeck 1984, S. 139 ff.). Aus dieser Vorstellung vom Körper als Äußerem, als Eigentum, Rohstoff und Betriebsmittel bzw. seiner Unberechenbarkeit als Behinderung von selbstbestimmter Lebensgestaltung, aus der Dualität von autonomem Subjekt und verfügbarem Körperobjekt haben sich auch Frauen bisher nicht wesentlich herausbewegt.

Diese bittere Realität läßt sich an Beobachtungen verdeutlichen, die ich hier nur skizzieren will.
In der Auseinandersetzung mit den Techniken der Reproduktionsmedizin ist mir erst nach längerer Zeit aufgefallen, daß nicht nur Unfruchtbarkeit und der Prozeß der Schwangerschaft auf technisch-instrumentelle Weise als Defekt, Krankheit und riskanter Ausnahmezustand behandelt werden – auch von den Frauen. Daß leibli-

che Fruchtbarkeit selbst in der Frauenbewegung vorrangig gedacht wird (wenige Ausnahmen: Rich 1977; O'Brien 1981) als zu beherrschende, um aus dieser Kontrolle ein sozial und psychisch eigenständiges Leben zu gewinnen. Was aber in diesem Bestreben, der Zuschreibung eines biologisch determinierten Schicksals zu entkommen, untergegangen bzw. nicht aufgetaucht ist, – und was unter den kulturellen Verstrickungen des Themas auch nur schwer denkbar wird –, ist die symbolische Bedeutung, der individuell-psychische und der kollektive Sinn, den menschliche und in ihr weibliche Fruchtbarkeit haben können. Und zwar Sinn nicht in der instrumentellen Bedeutung demografischer Kalkulation oder lebensgeschichtlicher Einschränkungen, sondern als menschliches Potential, etwas Neues entstehen zu lassen, als schöpferisches Hervorbringen, hier von Lebensmöglichkeit eines Kindes. Wir haben dieses Potential in der Frauenbewegung bisher weitgehend als Ver- und Behinderung gedacht; und es gibt viele gewichtige Gründe, sich gegen die Instrumentalisierung von Fruchtbarkeit zur Wehr zu setzen, – ich will sie hier nicht wiederholen. Was mir auffällt, daß wir diese Instrumentalisierung so totalitär gedacht, so besetzend erfahren haben, daß der Sinn-Frage kein Raum blieb.

Diese Ausblendung der Fruchtbarkeit in ihrer symbolischen Bedeutung hat sich nach meinem Verständnis in der sog. Neuen Mütterlichkeit bis hin zum Müttermanifest einen allerdings indirekten Ausdruck verschafft. Im Gegenzug zu einem nur instrumentellen Körper- und Fruchtbarkeitskonzept wurde Schwangerschaft und Leben mit Kindern zur unverstellten Natur- und Lebendigkeitserfahrung idealisiert. Das hat es der Kritik leicht gemacht, sich an eben dieser Oberfläche zu bewegen (Pasero, Pfäfflin 1986). Beide Bewegungen aber, die der Abwehr des „biologischen Schicksals" und die der Idealisierung von Körpererfahrung sind aber an der Frage, die ich hier andeuten will, vorbeigegangen: Welche Bedeutung, welchen Sinn hat leibliche Fruchtbarkeit in der menschlichen und hier besonders der weiblichen Subjektwerdung.

Ich vermute, – aber das wäre eben mit einigem Mut zu untersuchen –, daß diese Verdrängung von Fruchtbarkeit einerseits mit der skizzierten Logik von Körperinstrumentalisierung zusammenstimmt: Ein als Mechanismus, als Objekt gedachter Körper ist schwerlich mit Fruchtbarkeit zu assoziieren. Zum anderen muß in einer Gesellschaft, die systematisch Lebensvernichtung produziert und „Frucht" zum fabrikmäßig herstellbaren Produkt macht, leibliche Fruchtbarkeit als lebendiges und willentlich nicht herstellbares Potential zum Risiko werden, zur Bedrohung von Beherrschungsphantasien. Damit werden Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit aber in ihrer symbolischen Bedeutung verdrängt: Bei Sterilität steht deshalb nicht die Frage im Vordergrund, warum in diesem Körper, in dieser Beziehung jetzt nichts wachsen kann und darf, sondern wie der „Defekt", gewissermaßen die Stockung im körperlichen Produktionsprozeß technisch zu beheben sei – und in diesem Verständnis treffen sich die Frauen, die diese Techniken nachfragen mit den anbietenden Experten.

Das rationalisierte Körperverständnis schlägt nach meinem Eindruck auch in der Debatte um Abtreibung durch. Für viele Frauen ist eine selbstbestimmt entschiedene Abtreibung eine emotional eindeutige und erleichternde Konfliktlösung. In vielen öffentlichen Diskussionen wird aber mit großer Heftigkeit die Relevanz der Wahrnehmung bestritten, daß mit Abtreibung auch Abbruch von Lebenspotentialen, Entscheidung für aber auch zugleich gegen Lebensperspektiven verbunden sind, daß Abtreibung mehr als nur ein technisch-medizinischer Eingriff ist und auch mit Trennung, Trauer, Wut oder Ohnmacht verknüpft sein kann. Die Heftigkeit der Abwehr verstehe ich als Signal, daß hier vielfach eine Eindeutigkeit von Entscheidungen, eine Problemlosigkeit des Körpereingriffes generalisiert wird, hinter der die seelischen Kränkungen eines technisch vermittelten Abbruches von Körperpotentialen verdrängt werden.

Die Berichte und spärlichen Untersuchungen der letzten Jahre zur Praxis und politischen Funktion der Gynäkologie zeigen u.a., daß Frauen die Widerspenstigkeiten ihres Körpers – insbesondere die psychophysischen Äußerungen des fruchtbaren Leibes (also Menstruation, Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt, Menopause) zunehmend an Experten überantworten, vereinnahmt und verunsichert von der durchgreifenden Pathologisierung dieser Körperprozesse. Überantwortet an und angeeignet von eben vorwiegend männlichen Experten, die zu diesen Potentialen und ihren Widerspenstigkeiten keinen eigenen körperlichen und seelischen Erfahrungszugang haben – die diesen Erfahrungsmangel mit erfahrungsfern konstruierten Überwachungsinstrumenten etwa in der Pränatalen Diagnostik kompensieren und damit Risikovermeidung und Zuwachs an Sicherheit suggerieren.
Nun will ich damit nicht ein plattes Zurück zur medizinfreien Selbsterfahrung postulieren, aber zum einen doch bedenken, worauf Barbara Katz-Rothman hingewiesen hat: Daß nämlich gerade die Erfahrungsenteignung durch Medikalisierung von Schwangerschaft und Geburt zerstörerische Folgen für Schwangere und Kinder haben (1982, S. 78 ff. u. S. 225 ff.).
Zum anderen gerät mit der Entwicklung der Gesundheitspolitik, die Gesundheit als Pflicht verschreibt und Krankheit als Defekt und vermeidbares Versagen definiert, – statt als psychophysische Konflikt-Signale –, selbstbestimmter Umgang mit dem Körper in die Klammer von Risikovermeidung und Präventionsgebot; dem nicht zu folgen, wird in Zukunft mit materiellen Sanktionen belegt (Wambach 1983).
Vor dem Hintergrund dieser Risikobdebatte und unter den normativen Appellen des Kultes um den gesunden, funktionstüchtigen Körper, – der eine instrumentelle Körperwahrnehmung positiv besetzt –, ist es keineswegs erstaunlich, daß Frauen sich eben jenen Techniken anvertrauen, die die Beherrschung des Frauenkörpers versprechen. Dies umsomehr, als eben dessen Abweichungen, Widerspenstigkeiten und Verweigerungen den Frauen als soziales Versagen und als Mißlingen einer sozialen Identiätsfindung als Frau gleich Mutter gleich funktionstüchtiger Gebärmutter unterstellt werden.

Ich will nach diesen Exkursen meine These aufnehmen, daß die Implikation des Selbstbestimmungskonzeptes, das die Subjektwerdung auf Körperbeherrschung stützt und Selbstbestimmung so in eine prekäre Gratwanderung zwischen befreienden und repressiven Momenten der Körper-Selbst-Kontrolle bringt, Frauen für die Akzeptanz gegenüber den neuen Reproduktionstechniken öffnet. Darüber hinaus läßt sich an den folgenden Überlegungen ablesen, daß eben die erhoffte Subjektwerdung durch die Struktur der als Konfliktlösung angebotenen Techniken selbst unterminiert wird.
In der Debatte um die Reproduktionsmedizin werden deren Techniken, – von anbietenden Experten wie von den diese Techniken nutzenden Frauen –, immer wieder beschrieben als Erweiterung von reproduktiven Alternativen, von neuen Wahlmöglichkeiten von Frauen, als ein materielles Mehr an Selbstbestimmung (Katz-Rothman 1985). Unfruchtbarkeit muß nicht mehr hingenommen werden; Kinder kommen nicht mehr oder bleiben aus, – sie werden machbar und gemacht. Insoweit erscheint das „Defizit" Unfruchtbarkeit beherrschbar und behebbar: durch künstliche Befruchtung bei Unfruchtbarkeit des Mannes, durch In-Vitro-Fertilisation bei Unfruchtbarkeit der Frau; durch Samenspende, Eispende, Embryonenspende oder Leihmutterschaft; der Markt ist hier bereit szu einem lukrativen Geschäft expandiert.
Die technisch hergestellte Schwangerschaft wird immer mehr zum selbstverständlichen Dienstleistungsangebot der Gynäkologie, aus dem Frauen als Konsumentinnen auswählen können, und diese Wahl entlastet zunächst, denn der Wunsch, ein Kind zu haben, wird nun mit Know-how, so scheint es, erfüllbar. Frauen können, so scheint es weiter, selbstbestimmt entscheiden, ob und welche der Technologien sie zur Wunscherfüllung nutzen wollen.

Die zweite Entscheidungsmöglichkeit besteht abstrakt darin, daß Kinder auch nicht mehr so hingenommen werden müssen, wie sie sind. Die Techniken der IVF und der Pränatal-Diagnostik vermitteln Frauen ein Mehr an allerdings begrenztem Wissen über den Zustand ihres Fötus: Das Ultraschallbild, das den Fötus scheinbar als Subjekt dingfest macht; die biochemischen Tests von Blut, Gewebe und Fruchtwasser, die den Fötus als Patienten einkreisen; oder die Qualitätskontrollen am Embryo aus der „Retorte", die den „schlechten" von den „TÜV-Geprüften" trennen will. Und schließlich das Angebot eugenisch indizierter Abtreibung als Technik der Wahl, eben den „defekten" Fötus loszuwerden, der dem Wunschbild bzw. Sollbild nicht entspricht (Beck-Gernsheim 1988).
Deutlich wird daran schon ein erstes Dilemma: Das Angebot der Techniken kanalisiert den Blick in das Machbare, und das bedeutet inzwischen längst, den sozialen Zwang, nichts unversucht zu lassen, auch den qualifizierten Kinderwunsch zu erfüllen, keine Befruchtungstechnik auszulassen, keinen Test, auch wenn deren Erfolge minimal, ihre Aussagen und Sicherheiten außerordentlich begrenzt sind.
Die erweiterte Wahlmöglichkeit, die Schwangerschaft technisch herzustellen, den Embryo und Fötus qualitativ zu kontrollieren, bedeutet zugleich – zumindest in der Tendenz den Verlust der Möglichkeit, nicht zu wählen und Qualität nicht zu testen. So geht schon heute die Möglichkeit, das biologische Geschlecht des zukünftigen Kindes nicht vor der Geburt zu wissen, ganz praktisch verloren. Die Feststellung ist durchaus beabsichtigtes Beiprodukt der praktizierten Durchleuchtungsverfahren. D.h. der biologisch weibliche oder männliche Fötus wird schon während der Schwangerschaft zum gesellschaftlich definierten sozialen Geschlechtswesen, noch ehe er in die Gefängnisse sogenannter Rollendefinitionen entlassen wird.

Die Erfindung des Fötus als öffentliches Subjekt hat sehr weitreichende Folgen. Das technisch in die Welt gesetzte Bild vom Fötus ist nicht mehr zu vergessen, es dringt in die Verarbeitung von Alltagserfahrung ein. Abtreibung bekommt nun gewissermaßen ein Gegenüber, ein Subjekt, an dem sich der Lebensbegriff (Duden 1988; von den Daele 1988) und der Tötungsvorwurf (Amendt 1988) festmachen. Sie ist nicht mehr Abbruch eines Zustands und Verabschiedung von einem Potential, sondern wird zum Angriff auf das medizinisch-juristisch definierte Lebensrecht dieses „öffentlichen Fötus" (Barbara Duden). Die kulturell geprägte psycho-physische Symbiose, die wir Schwangerschaft nennen, wird zurückgedrängt zugunsten eines Konstruktes antagonistischer Subjekte: Dem abhängigen Lebenswillen des Fötus ist die potentiell egoistische, tötende Mutter gegenübergesetzt. D.h. aber, die Selbstbestimmung der Frau über das eigene Leben hat nun schon in der Schwangerschaft ein abhängiges, ausgeliefertes Subjekt-Gegenüber bekommen, dem sie die Relativierung ihrer Selbstbestimmung schuldig ist. Die Konstruktion des „öffentlichen Fötus" macht die Frauen, die sich von Prozeduren der Reproduktionsmedizin unterwerfen, strukturell unsichtbar. Die feministische Kritik fragt nach der Entwürdigung von und der Körperverletzung an Frauen; aber: „während wir nach den Frauen fragen, finden wir (in der öffentlichen Debatte) nur den Fötus" (Raymond 1987; Laborie 1987). Die Frau wird als Subjekt dieser Prozeduren ignoriert.
Eine andere Einschränkung setzt die Struktur der technischen Angebote selbst. Die Einführung von Maschinen/Testserien als Instanzen der Überwachung von und Sicherheit gegenüber Körperprozessen eliminiert mit der bildlichen und biochemischen Simulation von Realität und Erfahrung das erfahrende und auf der Basis von Erfahrung und Befinden urteilende und entscheidende Subjekt, die Frau. Realität, d.h. körperliche Befindlichkeit und der Fötus selber werden zum Konstrukt durch die Maschine. Der Fötus ist nicht Subjekt qua Schwangerschaftserfahrung, sondern qua Bildtechnik und deren Wirklichkeitserstellung. Für real und wahr wird nun gehalten, was im Bild sichtbar und separierbar ist, oder was der biochemische Test hergibt. Der Suggestion dieser Bilder unterliegt auch die Frau (Pollack-Petchesky 1987).

Die Einführung der Techniken untergräbt zudem das ohnehin labile Vertrauen in die eigenen Körperprozesse und bestätigt das instrumentelle Körperverständnis, mit der Folge, daß Frauen in dieser strukturellen Verunsicherung in die Delegation von Verantwortung flüchten, d.h. mit der Suche nach scheinbaren technischen Sicherheiten den selbstverantwortlichen und subjektiv durchaus riskanten Umgang mit dem lebendigen Körper aufgeben.
Geraten Körper und Körperprozesse in die Klammer von medizinischer Überwachung, sind sie nicht nur der subjektiven Verfügung und Interpretation entzogen; es gibt für den Umgang mit dieser neuen „öffentlichen" Schwangerschaft keine vertrauten Verarbeitungsformen außerhalb des Arzt-Klientinnen-Verhältnisses, – und in diesem geht es im Prinzip um vorgefertigte Dienstleistungen und Informationen, die der Logik der Technik folgen.

Zur Selbstbestimmung als praktischer Emanzipation gehört aber mehr als der Konsum von Dienstleistungen. Es gehört u.a. eine detaillierte Information dazu, die sich nicht hinter Sachzwängen verschanzt; es gehört verarbeitbares und verarbeitetes Wissen dazu, denn dies erst ermöglicht eine inhaltliche Füllung von Entscheidungsfreiheit. Faktum ist aber, daß mit den neuen Reproduktionstechniken ein enormer Zuwachs an Information für Experten produziert wurde, die sich auf biochemische Prozesse und die Entstehung und Entwicklung des Embryo bezieht. Es gibt einen Zuwachs an Medien, die einen steigenden und nur von Experten interpretierbaren Informationsoutput hervorbringen, der mit Sicherheit eines nicht erfassen will: Die vielschichtigen Lebenswünsche, Lebensweisen und das Erleben von Frauen bei Fruchtbarkeitsstörungen oder in der Schwangerschaft. Vielmehr geht dieser Informationsproduktion der testende Blick voraus, der sich auf den von subjektiver Befindlichkeit gereinigten, medizinischen Objektkörper richtet. Und er richtet sich vor allem auf einen von diesem Körper separierten „öffentlichen Fötus", für dessen Existenz als „objektives Subjekt" und Patient die Bildmedien den fiktiven/realen Beweis erbringen.
Der Arzt, der sich neben dem Juristen zum Anwalt des Fötus und dessen behauptetem „Recht auf unversehrtes Leben" setzt, macht ihn zum Subjekt erster Ordnung, dem Lebensweisen und Lebenswünsche der Frau nachgeordnet werden. Das wird im Embryonenschutzgesetz fixiert, wo die Frau praktisch als kriminelle Gegnerin des Fötus in den Blick gerückt ist, deren Körper und Lebenspraxis als prinzipiell bedrohlich für das „Subjekt Fötus" definiert werden.

Für Frauen bedeutet diese Informationsflut dagegen keineswegs einen Zuwachs an qualifiziertem und sozial verarbeitetem Wissen als Entscheidungsvoraussetzung. Der größte Teil der Konsumentinnen dieser Techniken läßt sich zudem mit Informations-Partiken, mit dürren Andeutungen abspeisen, d.h. sie werden nicht instandgesetzt, die individuellen psychischen, sozialen und körperlichen Folgen dieser Techniken und ihre kollektiven Auswirkungen zu erfahren, zu verstehen und mit diesem komplexen Wissen Entscheidungen zu treffen. Die Struktur medizinisch-technischer Informations-Partikel erschwert bzw. verhindert darüber hinaus Nachfragen der Frauen, die eine Verbindung zwischen dieser Information und ihrem Erfahrungswissen herstellen ließen; hinzu kommt, daß mit solchen Nachfragen Vorbehalte zur Sprache kommen könnten oder Verdrängtes aufgedeckt würde. Wissen scheitert hier also nicht nur an den strukturellen Grenzen des medizinischen Blicks, sondern auch an der Vermeidung von Irritationen, Zweifeln und Ambivalenzen, die ein solches Wissen hervorbringen würde.

Selbstbestimmung wäre demgegenüber eben nicht die Entscheidung in und für Sicherheiten, sondern zweifelnder Kompromiß, der lebensgeschichtlich auch den Irrtum zuläßt, eine Dimension, die wir in der bisherigen Debatte umgangen haben. So aber wird die Wahl zur Auswahl zwischen vorgegebenen technischen Alternativen

aus dem medizinischen Supermarkt, zur Wahl von „Black-Boxes", deren unbesehener Inhalt virulent bleibt bzw. wird. Ganz abgesehen davon, daß die Information z.B. aus einem Test (Amniozentese) falsch sein kann oder nur relative Aussagen z.B. über die Schwere eines „Down-Syndroms" zuläßt.
Ein weiteres Problem liegt darin, daß die Überflutung mit technischen Informationen die Möglichkeit, nicht zu wissen, nicht zu entscheiden, hinwegschwemmt. Im Gegenteil: Abtreibung nach eugenischer Indikation wird mit den Pränatalen Diagnoseverfahren zum integralen Bestandteil von Schwangerschaft (Katz-Rothmann 1986, S. 86 ff.). Eine Konfrontation, der sich Frauen im Prinzip schon nicht mehr entziehen können, – obwohl die wenigsten Frauen diesen Gedanken zu Ende denken, wenn sie sich mit der Entscheidung herumschlagen, ob sie eine Amniozentese machen lassen wollen.[2)] Damit stehen die Frauen heute in einem verrücktmachenden Widerspruch: Sie sind einerseits massiv davon bedroht, die Möglichkeit legaler Abtreibung aus psycho-sozialen Notlagen zu verlieren, – andererseits geraten sie in das Dilemma, die Möglichkeit zu verteidigen, trotz ärztlicher Diagnose und Empfehlung, nicht abzutreiben, sich eben der Wahl zu verweigern.

Ein anderer Stolperstein für die selbstbestimmte Entscheidung, die Zweifel und Irrtum einbezieht, ist die bis heute kaum veränderte Struktur des Verhältnisses zwischen Arzt und Klientin. Es ist fast ungebrochen autoritär; der Gynäkologe gibt sich vorwiegend paternalistisch oder fürsorglich besserwissend, er ist meist unreflektiert gegenüber der Macht des eigenen Informationsmonopols und den grundsätzlichen blinden Flecken im Expertenblick. Er ist schließlich arrogant gegenüber den Frauen, die durch die ärztliche Überwachung unwissend und verantwortungslos gehalten werden: ohne Wissen, das nachvollziehbar und sozial integrierbar wäre, ohne Anerkennung der Eigenverantwortlichkeit (Ehrenreich, English 1978; Amendt 1982; Meyer, Beckmann 1985).
Die kargen Informationen von Arzt zu Klientin werden zudem in das Gewand von Sachzwängen gekleidet, was sich in den stummen, scheinbar auswegslosen, Zwang verkehrt, die vom Experten vorgetragene Interpretation von technisch produzierten Daten zu akzeptieren und ihm die Dynamik des Handelns zu überlassen, in die eigene Entmündigung einzuwilligen.
Die gesellschaftliche Logik der Kontrolle und der Machbarkeit, für die die Gynäkologie ein massives Einfallstor ist, impliziert nicht nur die Last, informiert zu sein über Präventivtechniken, sich angesichts technischer Angebote noch mehr bemühen zu müssen, sondern auch Entscheidungen treffen zu müssen, deren seelische und soziale Konsequenzen weder kollektiv noch individuell absehbar sind und auch nur bedingt in ihrer Vielschichtigkeit voraus-„berechenbar" sind.
D.h. aber auch: Für diejenigen Frauen, deren Entscheidungen sich weitgehend in der Logik der Technik, der Machbarkeit bewegen, denen das Arzt-Klientin-Verhältnis kein grundsätzliches, also allenfalls ein individuelles Problem ist, denen der Körper ein bedrohliches Risiko-Objekt ist – und das gilt für die Mehrheit! –, für diese Mehrheit ist die Erfahrung von Entscheidungserweiterung durchaus real: entschieden wird ohnehin vom Experten.
Für diejenigen, für die hier die Zumutungen an sozialer Kontrolle, an Undurchsichtigkeit der Folgen in den Blick rücken, ist die Entscheidungsfreiheit und Selbstbestimmung massiv beengt.
Dieser Widerspruch ist durch die Forderung, die fraglichen Techniken zu verbieten, nicht zu lösen. Dazu sind diese Techniken nicht nur bereits zu verbreitet, zu weitgehend akzeptiert und nachgefragt. Eine Verbotsforderung umgeht m.E. gerade die stummen Motive der Akzeptanz und sie unterstützt deren fortwährende verdrängung. Verbotsforderung als Selbstbestimmung auszugeben, wäre dann Fiktion.

Ich will nun noch einmal das Moment der „Pflicht" zur Gesundheit und der Pflicht zur Informiertheit, was nicht verantwortbares Wissen heißt, zurückkommen.

Barbara Katz-Rothmann hat gezeigt, wie die Ausdehnung der pränatalen Diagnose-Techniken die Wahrnehmung der Schwangerschaft beeinflußt, verändert: Vom normalen Zustand ist sie im medizinischen Blick zum Ausnahmezustand geworden, zur Abweichung gegenüber der Normalität. Im Prinzip ist die Schwangerschaft heute pathologisiert, sie ist bestenfalls „low-risk", was aber den Blick auf Störung, Risiko, Abweichung, Krankheit und Behandlung konzentriert und in die Logik von Körperbeherrschung und Prävention einspannt (Katz-Rothmann 1982, S. 131 ff.). Ich will dies hier im einzelnen nicht ausbreiten, aber mir scheint deutlich, daß diese Definition der Schwangerschaft als Abweichung und Risiko die Frauen in die Defensive treibt, nämlich in die Pflicht nimmt zur Gesundheit, zur Risikovermeidung und Prävention, wie sie heute im Präventionskonzept der Gesundheitspolitik Programm sind. Schwangerschaft nicht als abweichenden und riskanten Zustand wahrzunehmen, wird zur potentiellen Verantwortungslosigkeit der Frau definiert, die sich der Pflicht zur Prävention entzieht.
Ihre eigene Wahrnehmung, die ja heute meistens weder auf individuelle noch auf kollektive Erfahrungen zurückgreifen kann, da sie meist nicht mehr als zwei Schwangerschaften durchlebt, reduziert sich dann auf die Störungswahrnehmung, auf Signale für einen medizinischen Interventions- und Überwachungsbedarf.

Informiert zu sein, bringt ein weiteres Dilemma hervor, das der Selbstbestimmung Grenzen setzt. Einerseits kann sich die diffuse Angst vor einer Behinderung des zukünftigen Kindes konkretisieren, die Frau könnte sich selbst und ihre soziale Umgebung auf das Leben mit diesem Kind einstellen. Sie würde das aber eben nicht in einem sozialen Vakuum tun. Sie selbst verbindet mit dem zukünftigen Kind psychisch zunächst immer die Vision des heilen, unversehrten Kindes und die mögliche Kränkung dieser Vorstellung ist angstbesetzt. Daneben sind ihr die gesellschaftlichen Ausgrenzungen von Behinderten zumeist diffus bewußt, und diese prägen auch – meist unbewußt – ihre eigenen Vorstellungen von lebenswertem Leben. Zugleich wird bei den vorherrschenden Formen von Arbeits- und Erwerbsteilung Versorgen und Aufziehen von Kindern noch immer und absehbar auch weiterhin überwiegend von Frauen geleistet und diese Arbeit vervielfacht sich, wenn das zukünftige Kind nur bedingt zu selbständigem Leben heranwächst. Für die Frau aber heißt das dann: Verzicht auf eigene Erwerbsarbeit, auf eigenes Geld, auf eigene soziale Kontakte, die sich nicht nur um Familie, Kinder, Hausarbeit und um individuelle Kompensation gesellschaftlicher Diskriminierung drehen. Diese beklemmende Perspektive bahnt der Akzeptanz einer Technik den Weg, die hier eine Wahl anbietet: durch selektive Abtreibung den eigenen, individuellen Lebensinteressen mehr Raum zu schaffen; der Perspektive auszuweichen, die Diskriminierung von Behinderten am eigenen Kind privat kompensieren zu müssen.
Selbstbestimmte Entscheidung für die angebotenen Techniken heißt aber unter solchen Bedingungen, sich zwischen zwei Alternativen entscheiden zu müssen, von denen zumindest die eine meist als unerträglich empfunden wird: die Annahme eines möglicherweise in seiner autonomen Lebensgestaltung eingeschränkten Kindes. Die andere Seite – die bislang kaum ins Bewußtsein dringt – ist die, daß mit Nutzung dieser Techniken und der Akzeptanz von selektiver Abtreibung Frauen sich an einer Alltagseugenik zu Lasten der Behinderten, der körperlich und geistig Unangepaßten beteiligen.
Dieser Aspekt der Reproduktionstechniken wird ignoriert und abgewehrt; und so provoziert der berechtigte Protest der Krüppelgruppen gegen In-Vitro-Fertilisation und Pränatale Diagnostik, – die eugenisch indizierte Abtreibung einschließen und normalisieren –, bisher nicht Aufklärung oder wenigstens doch Wahrnehmung von nicht einfach aufzulösenden Widersprüchen, sondern Bedrohung der privaten Entlastungen, Schuldgefühle und Schuldzuweisungen. Die Selbstbestimmungsansprüche, die sich auf je verschiedene Lebensinteressen beziehen, sind damit konkurrierend und gegenseitig verletzend gegeneinandergestellt.

Hier wird ein Aspekt sichtbar, eine Implikation des Subjektkonzeptes, das bisher, soweit ich sehe, ebenfalls aus der feministischen Debatte ausgespart blieb.
Dem Subjektbegriff ist der des Individualismus verbunden. Im Konzept des Individualismus ist aber das Subjekt a-sozial gedacht in dem Sinne, daß es Subjekt wird in der Sphäre des Privaten, in der scheinbar gesellschaftsfreien Verfolgung und zugleich konkurrierenden Durchsetzung seiner Interessen, wobei die kollektiven Konsequenzen dieser Durchsetzung ausgeblendet sind (Horkheimer 1974, S. 124 f.; Hennig 1989, S. 117 ff.). Daß in diesem Privaten die Gesellschaft immer präsent ist, ist inzwischen Trivialeinsicht und wurde in der Frauenbewegung ja auch in dem Postulat ausgedrückt, daß das Private immer auch Politisches ist, d.h. eben auch gesellschaftlich geformt und ein Spiegel gesellschaftlicher Gewaltverhältnisse.
Die noch immer präsente liberalistische These ist aber, daß der/die einzelne, indem sie/er ihre individuellen Interessen verfolgt, dem „gesamten Interesse" diene (Horkheimer, Adorno 1956, S. 52 f.).
Nun ist dieses „gesamte Interesse" insofern Ideologie, als es eben nicht die frei untereinander ausgehandelten Interessenswidersprüche des Kollektivs meint, sondern die herrschenden, in politische Setzungen gefaßten Interessen. Bezogen auf die Reproduktionsmedizin hat das eine brisante Aktualität: Die beschriebene Anwendung ihrer Techniken am eigenen Leibe nutzt auf fatale Weise eben dem „Gesamten", sprich dem im politischen Herrschaftsraum gesetzten Interesse, Eugenik zu normalisieren und Gesundheit zur Bürgerpflicht bzw. eben den perfekten Fötus zur Frauenpflicht zu erklären. Jede private Entscheidung für Reproduktionstechniken ist in diesem Sinne politisch, weil sie sowohl die Akzeptanz der Eugenik weitertreibt, als auch der Embryonenforschung den „Rohstoff" liefert, – wenn auch in dem aufs Private begrenzten Blick dies als individuelle Entlastung wahrgenommen wird, Entlastung von einem möglicherweise behinderten Kind, potentielle Entlastung von Krankheiten durch genetische Therapien.
In den Schuldzuweisungen und Schuldgefühlen, die in der Debatte zwischen Krüppelgruppen und Nutzerinnen dieser Techniken aufbrechen, drückt sich eben dieser verdrängte Zusammenhang aus, daß die private Entscheidung politisch ist und zugleich die Lebensinteressen gesellschaftlich Diskriminierter verletzt.

Dieses liberalistische Konzept individueller Selbstbehauptung wird auch in dem Projekt us-amerikanischer Juristinnen manifest (Cohen, Taub 1989), die ein Gesetzeswerk entwickelt haben, in dem der private Anspruch von Frauen auf selbstbestimmten Umgang mit ihrem Körper in Rechtsform gebracht ist. Angesichts der Tendenz, den Frauenkörper und von ihm abgetrennt den Fötus zum öffentlichen Objekt und zum Gegenstand staatlichen Zugriffes zu erklären, – etwa im sog. Embryonenschutzgesetz –, erscheint dieser Schritt logisch und als Abwehr bevormundender Übergriffe. Damit wird jedoch zugleich die private Verfügung über den Körper als Besitz und Objekt von Marktwert legalisiert (Mies 1987). Die Logik ist die der Prostitution bzw. der Organspende. Jede Frau soll prinzipiell ihren Körper als Besitz und Produktionsstätte vermieten oder partiell als Organ, als Eier, Embryonen verschenken, verleihen, verkaufen können.
Durch das technisch Machbare angeregt, präsentiert sich hier Selbstbestimmung von Rechtssubjekten in ihrer Warenlogik als freie Vermarktbarkeit des Körpers. Damit ist die Gestalt des monadischen, privat in der Marktlogik entscheidenden Individuums auf die Spitze getrieben, der Frauenkörper ist nun auch in seinen Reproduktionspotentialen zur Ware geworden. Ob diese partialisierte Vermarktung des Körpers und die Enteignung von Körperpotentialen tatsächlich – wie Maria Mies (1987) sagt – das Ende des bürgerlichen Individuums bedeutet, lasse ich hier offen. Ebenso die Frage von Gerburg Treusch-Dieter, ob der Trend, Befruchtung als riskanten Akt aus ihrer körperlichen Bindung an die Gebär-Mutter herauszuverlagern in die technische Apparatur, nicht mehr provoziere als die Demontage eines Frau-Gebär-Mutter-Bildes. Ob diese Demontage nicht auch die Konfrontation der Frau mit dem

„Nullpunkt eines fehlenden ‚Originals'" (Treusch-Dieter 1987, S. 28) freisetzt, dem Nullpunkt der Subjektfrage.

Ich will noch einmal zu dem oben begonnenen Gedanken zurückkehren, der Feststellung, daß Selbstbestimmung bzw. Selbstverwirklichung als Subjekt „ein Moment von Gewalt, von Aggressivität und Unterwerfung des Anderen enthält (Heine 1987, S. 60). Und zwar in dem Sinne, daß Selbstbestimmung als Individualkategorie die Ausblendung widersprüchlicher Lebensinteressen anderer beinhaltet, in der Reproduktionsmedizin eben der Lebensinteressen der Behinderten.
Nun ist es unerläßlich, daß Frauen auf Subjektwerdung und dazu Selbstbestimmung pochen. Aber es ist genauso unerläßlich, die darin enthaltenen und geleugneten Dualismen zu sehen und die Grenzen wahrzunehmen, die gerade der verplante Körper dem Bestimmenwollen, dem Kalkulieren setzt. Zum anderen sind aber auch die Konkurrenzen zu erkennen, die sich auftun, wenn Selbstbestimmung als „a-soziale", private, singulare Kategorie gefaßt, wenn sie also totalitär individuell gedacht wird.
Die Gräben zwischen den schuldzuweisenden Konkurrentinnen sind nun nicht mit einem neu zu erfindenden Generalbegriff der Selbstbestimmung aufzufüllen.[3)] Es geht hier gerade um Differenzierung, um die Wahrnehmung, das Annehmen und Aushalten von Widersprüchen und an eben diesen Subjektwerdung, Subjekt-Sein zu reflektieren.

In Diskussionen, die diese Überlegungen begleitet haben, tauchte immer wieder die Frage auf, ob eben nicht in dem Begriff der Selbstbestimmung sich jenes aggressive Moment der Besetzung von Objekten oder der Ausgrenzung von Widersprüchen ausdrücke, z.B. der Ausgrenzung von Leiden, von Schwäche und Verletzung, der eigenen und derjenigen anderer. Und daß es einen Versuch wert wäre, Selbstbestimmung mit Selbst-Verantwortung zusammenzudenken, – was nicht nur Wortspielerei wäre, sondern eben die „Antwort", d.h. den Dialog aufnähme und im Dialog eben die verdrängten Widersprüche und Objektivierungen thematisierte. Was dann zur Sprache kommen könnte, wären die hinter den Objektivierungen verbarrikadierten Lebenswünsche, sozialen Sehnsüchte, die vielfach nicht bei ihrem eigentlichen Namen genannt werden selbst lebendig sein wollen, mit anderen (dazu Bauriedl 1986 u. 1988).
Selbst-Verantwortung, das hieße dann z.B., zu antworten auf die Signale des Körpers, der seine leibliche Fruchtbarkeit stillegt, die Frage und Antwort zuzulassen, warum nichts wachsen kann und will; hieße den Dialog aufzunehmen mit den eigenen angstbesetzten Lebensperspektiven, statt sie einer technischen Verwaltung zu überantworten. Verantwortung wäre auch, das eigene Mittun an der Verletzung anderer, hier der Krüppel, wahrzunehmen, wobei diese Verletzung sich nicht einfach durch Abstinenzerklärungen und Verbotsforderungen auflösen läßt, – wenn auch in den Debatten um diese Frage oft dieser Anschein geweckt wird. Ich plädiere also damit nicht für einen generellen strikten, heroischen Verzicht aller auf die Angebote der Reproduktionsmedizin; dies würde nur die Verdrängungen verdichten, die gerade zur Nutzung der Techniken verleiten; es würde die oft verzweifelten Versuche diskriminieren, wo Frauen hoffen, mit technischen Lösungen einen individuellen Lebensentwurf zu entlasten; es würde weiterhin den Dialog versperren, der vielleicht diese einsame Verzweiflung aufnehmen könnte.
Mir verdichtete sich in vielen Gesprächen der letzten Wochen die Vermutung, daß der Selbstbestimmungsbegriff zu differenzieren sei, wenn wir ihn aus dem Korsett des Individuellen, Privaten lösen; wenn wir Verantwortung mitdenken, die Wahrnehmung, daß wir mit allem Tun eben immer auch Antworten geben und es uns zumuten sollten, das bewußt zu tun. Bewußt auch das, wo wir Antworten verweigern, uns gegen einen Dialog, gegen das Aushalten von Widersprüchen, gegen Unbequemes und für Wegsehen und Wegdenken entscheiden; wo wir Reproduktionsmedizin

nutzen, obwohl wir wissen (können), daß sie auf Eugenik zielt, daß sie Behinderte in ihrer Würde verletzt. Nun nenne ich nicht zufällig zunächst die negativen Momente, nämlich die Ausgrenzungen sozialer und physischer Not-Signale zu verantworten. Aber vielleicht wird erst, wenn wir das so heftig Verdrängte in Verantwortung ansehen, also darauf antworten, und zwar in der Anerkenntnis von Mittäterschaft als Verweigerung von Verantwortung, der Blick frei, das eigene Handeln auf das Kollektiv, das soziale Netzwerk zu beziehen. Werden erst dann Blick und Perspektive offener, aus der Enge des a-sozialen Individualismus herauszutreten, Verantwortung individuell und kollektiv bezogen zu denken, als Fürsorge für sich und für andere, Subjektwerdung sich also, – im Gegensatz zum existentialistischen Konzept –, entfalten könnte im Dialog mit dem anderen, dem Wechsel von Subjektsein-Wollen und Objektsein-Können (Heine 1987, S. 63 f.; Sichtermann 1983).

Das Argument, das hier mit Sicherheit fällt ist, daß Frauen doch schon immer hätten fürsorglich sein müssen, selbstlos und Objekte. Ich will darauf hier nur mit dem Hinweis auf Überlegungen antworten, die, unter manchen anderen, Brigitte Weisshaupt (1986) und Regine Reichwein (1988) angestellt haben. Während Regine Reichwein dazu ermutigt, nicht mehr zuzulassen, „daß eine andere Person (oder Institution) die Verantwortung für sich selbst und ihre Zustände an uns delegiert" – konzentriert sich Brigitte Weisshaupt auf die andere Seite dieses Gedankens. Selbst-Sein-Können bezieht sich immer auch auf das Kollektiv, d.h. Verantwortung ist immer zugleich Antwort an sich selber und gegenüber anderen. Oder anders gesagt, wir werden zu sozialen, selbstbewußten Subjekten wohl nur, wenn wir aufhören, als Opfer, als „wandelnde Invalidinnen" (Gisela Wulffing) durch die Welt zu gehen und wenn wir neben dem kritischen Blick auf unsere eigenen Unabhängigkeitsbestrebungen auch auf die durchaus widersprüchlichen Unabhängigkeitsbestrebungen antworten, mit denen andere uns herausfordern.

Anmerkungen

1) *Zur identitätsbildenden Aneignung des Körpers und der Herausbildung eines „Körper-ichs" vgl. Brede 1987, S. 24 ff.; Overbeck 1984, S. 1984, S. 109 ff.*

2) *Mündliche Information von Eva Schindele, Bremen, auf der Basis von Interviews mit Frauen, die einen Amniozentese-Test machen ließen.*

3) *dazu: C. Klinger, 1988, S. 50 ff. und 2. Bundesweiter Kongreß, Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologie, 1988, im Begleitheft, S. 46, wird nach einem Selbstbestimmungskonzept gefragt, „das alle Formen von Fremdbestimmung, der unterschiedliche Frauen an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten ausgesetzt sind, berücksichtigt".*

Literatur

ANDREWS, Lori B.: My Body, My Property, Hastings Center Report, Oktober 1986, S. 28 ff

AMENDT, Gerhard: Die Gynäkologen, Hamburg 1982

ders.: Die bestrafte Abtreibung, Argumente zum Tötungsvorwurf, Bremen 1988

ARDITTI, Rita u.a.: Retortenmütter, Reinbek 1985

BEAUVOIR, Simone de: Das andere Geschlecht, Hamburg 1968

BECK-GERNSHEIM, Elisabeth: Zukunft der Lebensformen, in: J. J. Hesse u.a. (Hrsg.), Zukunftswissen und Bildungsperspektiven, Baden-Baden 1988, S. 99 ff

BIRK, Angelika/STOEHR, Irene: Der Fortschritt entläßt seine Tochter, in: Frauen und Ökologie, Die Grünen im Bundestag (Hrsg.), Köln 1987, S. 59 ff

BREDE, Karola: Der Organismus in der Soziologie und in der sozialhistorischen Frauenforschung, in: Karola Brede u.a. (Hrsg.): Befreiung zum Widerstand, Aufsätze über Feminismus, Psychoanalyse, Politik, Frankfurt 1987, S. 24 ff

COHEN, Cherrile/TAUB, Nadin: Reproductive Laws for the 1990s, Clifton, New Jersey 1989

COREA, Gena: Muttermaschine, Berlin 1986

CROWE, Christine: „Women Want It": In vitro Fertilisation and Women's Motivations for Participation, in: Patricia Spallone, Deborah L. Steinberg, Made to Order, Oxford 1987, S. 84 ff

DAELE, Wolfgang van den: Der Fötus als Subjekt und die Autonomie der Frau, in: Uta Gerhard, Yvonne Schütz (Hrsg.): Frauensituation, Frankfurt 1988, S. 198 ff

DUDEN, Barbara: Geschichte unter der Haut, Stuttgart 1988, S. 12 ff

dies.: Die Geschichte des öffentlichen Fötus, in: S. v. Paczensky, R. Sadrozinski (Hrsg.): § 218, Zu Lasten der Frauen, Reinbek 1988, S. 41 ff

EHRENREICH, Barbara/ENGLISH, Deidre: For Her Own Good, 150 Years of the Experts Advice to Women, New York 1978

EHWINKEL, Carola/HERMES, Gisela u.a.: Geschlecht: Behindert, Besonderes Merkmal: Frau, München 1985

FOUCAULT, Michel: Die Ordnung der Dinge, Frankfurt 1971

HEINE, Marcella: Männlicher Subjektwahn als Ziel der Frauenbewegung? in: Kommune 10, 1987, S. 58 ff

HENNIG, Chr.: Die Entfesselung der Seele, Romantischer Individualismus in den deutschen Alternativkulturen, Frankfurt 1989, S. 117 ff

HORKHEIMER, Max: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt 1974

ders./ADORNO, Theodor W.: Soziologische Exkurse, Frankfurt 1956, S. 52 f

KATZ-ROTHMANN, Barbara: Giving Birth, Alternatives in Childbirth, New York 1982, S. 131 ff

dies.: Die freie Entscheidung und ihre engen Grenzen, in: Rita Arditti u.a.: Retortenmütter, Reinbek 1985, S. 19 ff

dies.: Tentative Pregnancy, New York 1986, S. 86 ff

KING, Ynestra: Frauenzukünfte, Ganzheitliche feministische Ansätze, in: Rüdiger Lutz (Hrsg.), Erfahrungen und Lebenskonzepte, Weinheim 1984, S. 87 ff

KLINGER, Cornelia: Déjà-Vu, Oder die Frage nach den Emanzipationsstrategien im Vergleich zwischen der ersten und zweiten Frauenbewegung, in: Kommune 12, 1986, S. 57 ff

dies.: Abschied von der Emanzipationslogik?, in: Kommune 1, 1988, S. 39 ff

KONGRESS DOKUMENTATION: Frauen gegen Gentechnik und Reproduktionstechnik, Köln 1986

KONGRESS: Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologie, 1988, Begleitheft, S. 46

KONNERTZ, Ursula: Simone de Beauvoir, Der Entwurf einer feministischen Ethik – ein gescheitertes Experiment?, in: Judith Conrad, Ursula Konnertz: Weiblichkeit in der Moderne, Ansätze feministischer Vernunftkritik, Tübingen 1986, S. 115 ff

LABORIE, Françoise: Looking for Mothers you find only Fetuses, in: Patricia Spallone, Deborah L. Steinberg (Hrsg.): Made to Order, The Myth of Reproductiv and Genetic Progress, Oxford 1987, S. 48 ff

MEYER, Annelene/BECKMANN, Dieter: Psychologie der Frauenheilkunde, in: Heinz-Dieter Basler, Irmela Florin (Hrsg.): Klinische Psychologie und Körperliche Krankheit, Stuttgart 1985, S. 225 ff

MIES, Maria: Im Supermarkt der käuflichen Körperteile, in: taz, 1.8.1987

O'BRIEN, Mary: The Politics of Reproduktion, London 1981

OVERBECK, Gerd: Krankheit als Anpassung, Frankfurt 1984

PACZENSKY, Susanne von/SADROZINSKI, Renate (Hrsg.): § 218, Zu Lasten der Frauen, Reinbek 1988

PASERO, Ursula/PFÄFFLING, Ursula: Neue Mütterlichkeit, Gütersloh 1986

POLLACK-PETCHESKY, Rosalind: Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction, in: Feminist Studies 13, 1987, S. 263 ff

RAYMOND, Janice G.: Fetalists and Feminists: They are not the same, in: Patricia Spallone, Deborah L. Steinberg (Hrsg.): Made to Order. The Myth of Reproductive and Genetic Progress, Oxford 1987, S. 58 ff

REINKE, Ellen: Das Eine oder das Andere, Kann Identitätsbildung und Autonomieentwicklung der Töchter sich Supermüttern verdanken? in: Judith Conrad, Ursula Konnertz (Hrsg.), Weiblichkeit in der Moderne, Ansätze feministischer Vernunftkritik, Tübingen 1986

REICHWEIN, Regine: Das Phantasma der bösen Herrscherin, in: taz, 24.12.1988

RICH, Adrienne: Of Woman Born, Motherhood as Experience and Institution, London 1977

SCHULLER, Marianne: Vergabe des Wissens, Notizen zum Verhältnis von „weiblicher Intellektualität" und Macht, in: Konkursbuch 12, Frauen und Macht, Tübingen 1984

SICHTERMANN, Barbara: Von einem Silbermesser zerteilt, in: dies.: Weiblichkeit, Zur Politik des Privaten, Berlin 1987, S. 70 ff

SONNEMANN, Swanette: Mein Kind ist ein „Retortenbaby", Reinbek 1987

TREUSCH-DIETER, Gerburg: Torte und Retorte, Das Müttermanifest in Relation zur Gen- und Reproduktionstechnologie, in: Niemandsland 4, 1987, S. 14 ff

WAMBACH, Max M.: Der Mensch als Risiko, Zur Logik von Prävention und Früherkennung, Frankfurt 1983

WEISSHAUPT, Brigitte: Selbstlosigkeit und Wissen, in: Judith Conrad, Ursula Konnertz (Hrsg.), Weiblichkeit in der Moderne, Ansätze feministischer Vernunftkritik, Tübingen 1986, S. 21 ff

ZIMMERMANN, Susan: Weibliches Selbstbestimmungsrecht und auf „Qualität" abzielende Bevölkerungspolitik, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 21/22, 1988, S. 58 ff

 Marianne Tralau: **Tagebuchblatt**, *Quelle: „365 Tage", Köln 1982*

Veronika Bennholdt-Thomsen

Die „Würde der Frau" ist kein Überbauphänomen Zum Zusammenhang von Geschlecht, Natur und Geld

Einleitung: Zum Thema

In den Ohren vieler Frauen – von Feministinnen, alternativen, fortschrittlichen und linken Frauen – hat das Wort „Würde" einen schlechten Klang. Es gilt als reaktionär, konservativ, ja sogar als gegen die Frauenbefreiung gerichtet. Nachdem über Jahrhunderte die „Würde des Menschen" im Zentrum der Kämpfe des Volkes und der sozialen Bewegungen um Gerechtigkeit und menschenwürdiges Leben stand, werden dieser Begriff und die damit verbundenen Gedanken als reaktionär tabuisiert. Warum?

Einer der Gründe ist, daß Frauen das Gefühl haben, sie sollen – einmal mehr – betrogen werden. Man biete ihnen schöne, hohle Worte an, um ihnen Materielles und damit verbundene Unabhängigkeit wegzunehmen oder vorzuenthalten. Die „Würde der Frau" wird, ganz richtig, als anthropologische, naturrechtliche Kategorie verstanden, eine Dimension allerdings, die von den meisten Frauen nur noch in ihrer verdrehten, frauenverachtenden, biologistischen Version wahrgenommen wird. Im Sinne der CDU-Politik etwa, die „Liebe, Güte und Zärtlichkeit" bemüht, um die Nichtbezahlung der Frauenarbeit zu legitimieren und vor allem, um die Unterbezahlung der Frauenerwerbsarbeit aus ihrem vorgeblichen Zusatzcharakter zur Familienarbeit ableiten und für die allgemeine Flexibilisierung funktionalisieren zu können (CDA/Blüm 1981; Bennholdt-Thomsen 1983). Diese Lüge vor Augen, sagte eine Frau nach einem Vortrag von mir ganz bissig: „Für meinen Geschmack haben Frauen viel zu viel Würde und viel zu wenig Geld". Ich hatte gerade erklärt, daß Frauen – für meinen Geschmack – viel zu viel Erniedrigung und Beleidigung im Austausch gegen Geld zu ertragen bereit seien.

Die Meinung „Würde ist nicht so wichtig, denn dafür kann ich mir nichts kaufen", gibt eine typisch linke Position wieder.[1)] Die sozialistische Vorstellung vom guten Leben ist vom Haben geprägt. Andere Werte spielen eine nachgeordnete Rolle, da ökonomischer Reichtum die materielle Basis für alles andere – Freiheit, Gleichheit, Wohlbefinden, Glück, Zufriedenheit – sei. Schließlich bestimmt die Basis den Überbau. Entsprechend ist die linke Politik für andere, verbesserte soziale Verhältnisse auf die gerechte Verteilung des Reichtums gerichtet.

Frauen haben sich diese Position zueigen gemacht. Auch für sie scheint der Weg aus der sozialen Unterordnung aufgrund des Geschlechts und die Überwindung der sozialen Ungerechtigkeit in der gerechten Verteilung der ökonomischen Ressourcen zu liegen: gleich viel Geld wie Männer, gleicher Besitz, gleiche Positionen. „Würde" stellt sich in dieser Sicht vorgeblich von alleine ein, denn Geld „adelt".

Diese Meinung allerdings vertritt die überwältigende Mehrheit von Frauen und Männern in unserer Zeit. Sie hat aber nichts mit allgemein mangelndem Moralbewußtsein zu tun, denn moralisch wird allenthalben gedacht und argumentiert, sondern viel mit falscher Moral. So sagt Peter Bichsel über diesen erstaunlichen „consensus ommnium": „Erst nach und nach haben die ehemals Herrschenden gelernt, daß ihnen die Demokratie besser dient als der Feudalismus. Die Demokratie garantiert ihnen, daß sie innerhalb des Systems keine Feinde haben. Es war ihnen vorher nicht vorstellbar, daß die Armut gleich denkt wie der Reichtum" (Bichsel 1988). An das Geld glauben gerade auch jene, die es nicht haben, die es auch in Zukunft nicht bekommen werden, und die das bißchen Mehr, das sie vielleicht ergattern können, mit erhöhtem Streß auch der sie umgebenden Natur werden bezahlen müssen. Dennoch phantasieren sie bei Geld immer das „Vielegeld" für alle, oder zumindest für sich selbst. Wird der Blick einmal in eine andere Richtung gelenkt, dann wird dies vorzugsweise als rückwärts gewandt bezeichnet und entsprechend Finsteres phanta-

siert: Müh und Plag, Darben und Frieren. Im Gegensatz zu aller Erfahrung scheint die verallgemeinerte Geldökonomie für die Zukunft eine gerechte und glückliche Welt zu verheißen, frei von der für die Vergangenheit skizzierten Katastrophensituation.
Das ideologische, theoretische und moralische Rüstzeug dieser Sicht – nicht der Reichen, Herrschenden und Konservativen, nein, der Armen, Gerechten und Fortschrittlichen – liefert die marxistisch-sozialistisch-linke Theorie und Utopie:
Das Wichtigste ist die Produktivität! (Denn in der Wachstumsökonomie wächst doch etwas, – oder?) Wir brauchen Entwicklung, um den Hunger in der Dritten Welt zu besiegen! (Ja, woher kommt denn der Hunger?) Gedanken, wie man den Zwängen der Geldökonomie entkommt, können sich nur jene machen, die nicht malochen müssen, die nicht ausgebeutet werden. (Nur wenn ich maloche, denke ich richtig?) Sollen wir, die wir sowieso nichts haben, schon wieder verzichten? (Worauf verzichten, wenn man nichts hat?) Zurück in die Steinzeit![2)]
Meine Absicht ist nicht, mich – zum zigsten Mal – mit marxistischen Texten auseinanderzusetzen. Noch habe ich vor, die von Marx und Engels über Lukács bis Althusser (weiter bin ich nicht gekommen, nein, wollte ich nicht mehr kommen) reichende Diskussion zu ökonomischer Basis und ideologischem Überbau aufzurollen, auch nicht einmal ansatzweise. Worum es mir vielmehr geht, ist die Frage, was ist eigentlich ökonomisch, was ist materiell, was ist produktiv, was ist oben, ideell und was ist unten, real.
Es geht, ganz grundsätzlich, um den „Blick auf die Welt" jener Denkrichtung, die in unserer Zeit für das engagierte Streben nach sozialer Gerechtigkeit steht. Dabei müssen wir Frauen leider feststellen, daß ihre Blickrichtung sich nicht wesentlich von der der ausbeuterischen Patriarchen unterscheidet. Aber auch wir Frauen sind davon infiziert. Mir geht es darum, uns der Brille zu entledigen, um eine andere Perspektive zu ermöglichen.
Sie hängt wesentlich davon ab, welcher ökonomische Platz Frauen mit ihrer Gebärfähigkeit in der Gesellschaft und der Gesellschaftstheorie zugewiesen wird.[3)] Im Zentrum einer anderen Perspektive steht für mich die „Würde der Frau": die ungebrochene Identität der Frauen mit ihrer materiell-körperlichen Existenz und Potenz.

Weibliche Würde und männliches Geld

Wer heute von der „Würde der Frau" spricht, ohne das „Geld" zu meinen, wirkt verdächtig. Diese Person gehört ins Lager jener, die, getreu der Devise „Geld und Besitz sind etwas für Männer, die höheren Werte etwas für Frauen", die ungerechte Verteilung fortschreiben wollen. Die Erfahrung, daß auf dem Rücken der unentgeltlich und gering bezahlten weiblichen Arbeit aus Liebe, die Männer ihr Geld machen, ist den Frauen ein so ständig präsentes Ärgernis, daß es ihnen nicht leicht fällt, etwas anderes in den Blick zu nehmen. Außerdem umgibt die kitschige Glorifizierung weiblicher Würde, gepaart mit jovialer Verachtung, das Thema mit einem solch moralischen sumpf, daß frau sich am liebsten nicht damit beschäftigen möchte. Diese verlogene Doppelmoral macht die Zusammenhänge zudem schwer durchschaubar. Denn, wer würde nicht „Liebe, Güte und Zärtlichkeit" für notwendige Bestandteile seines Lebens betrachten; wer würde darin nicht wirklich höhere Werte sehen, ohne die die Gesellschaft unmöglich funktionieren kann! Jeder Mann würde das unterschreiben, nur, er würde sich nicht dafür zuständig betrachten. Wir haben eine geschlechtliche Arbeitsteilung hinsichtlich der Werte. Ökonomisches Handeln, Unerbittlichkeit und Härte sind Männersache, die hohen, sogenannten weichen Werte sind Frauenangelegenheit. Mehr noch, sie werden an die Frau delegiert, und Mann entledigt sich so guten Gewissens der Verpflichtung, sich selbst darum kümmern zu müssen.

Die Tatsache, daß mit den Geschlechtern verschiedene Werte assoziiert werden, ist anthropologisch gesehen, nicht besonders erstaunlich.[4] Bemerkenswert allerdings ist, daß die Erfüllung der vorgeblich so hochstehenden Werte gesellschaftlich nicht honoriert, sondern im Gegenteil den Frauen durch eine niedrige Stellung quittiert wird.
Das Hochjubeln der guten, schönen Werte und die Entwertung der Person, die dafür zuständig ist, geschieht in ein und demselben Prozeß. Der Mechanismus, der hier funktioniert, ist der der Entökonomisierung durch Glorifizierung. Denn das ökonomische Handeln der Frau wird zusammen mit den höheren Werten, die ihm nachgesagt werden, wie üble Nachrede, von der übrigen Ökonomie abgespalten. Was sie nun tut, ist nicht mehr Arbeit sondern „Tätigkeit" im Dienste der „Liebe". Und da „Liebe" eine unökonomische Tätigkeit ist, ist die Arbeit der Frau auch nichts wert oder minderwertig.

Diese Sublimierung vollzieht sich historisch durch die Trennung in öffentliche und anerkannte Arbeit und in private, unsichtbare Arbeit. Wir haben diesen Prozeß „Hausfrauisierung" genannt. Sie verläuft parallel zur Proletarisierung und kennzeichnet, wie diese, nicht nur bestimmte Arbeitsverhältnisse, sondern auch die gesellschaftliche Stellung, die damit einhergeht. Im Unterschied zur Lohnarbeit wird sie nicht durch das Arbeitsverhältnis erworben, sondern mit dem Geschlecht angeboren[6]; nicht die Frauenarbeit, sondern die Frau ist niedrig. Die Entökonomisierung führt zur Entwertung der Frau qua Geschlecht. Aber es gilt auch das Umgekehrte: das, was die Frau – als solchermaßen gesellschaftlich und historisch entwertete tut, zählt nicht oder nur als minderwertiges ökonomisches Handeln. Insofern sprechen wir auch von hausfrauisierter Lohnarbeit. Auch die bezahlte Arbeit, die die Frau tut, ist nur wenig wert (Mies 1983; Bennholdt-Thomsen 1987).

Was da entökonomisiert wird, ist die direkte Produktion des Überlebens. Denn nun gilt das Gebären, Nähen und Pflegen der Menschen nicht mehr als Arbeit, noch das Essen zu bereiten, das Nähen, Flicken, Stricken und Stopfen, das Aufrechterhalten des Haushalts, die Gartenarbeit. Die Überlebens- oder Subsistenzproduktion wird durch die Warenproduktion von der gesellschaftlichen Produktion abgespalten. Aber sie verschwindet beileibe nicht, wie von der evolutionären These der Verdrängung der Subsistenzwirtschaft auch die Warenwirtschaft behauptet, sondern sie ist auch weiterhin notwendig. Deshalb gilt sie als hoher Wert, als Liebe eben.
Bei diesem gesamten Prozeß handelt es sich zweifelsohne nicht nur um einen ökonomischen Vorgang, der auch ideologisch ist, sondern ebenso um einen ideologischen Vorgang, der auch ökonomisch ist. Ein entscheidender Effekt nämlich ist die Produktion des zentralen Ideologems, des unbegründeten Glaubenssatzes der Moderne: Das wirtschaftliche Handeln (der Männer), das von der eigentlichen Ökonomie, der Überlebensökonomie, losgelöst ist, vermag als die *Ökonomie* zu erscheinen. Und alle glauben es! Das ist die Perversion der Moderne.

Das Problem der Entwertung der Frau ist also, so meine These, ein Problem der Entökonomisierung der Überlebensproduktion und – so behaupte ich – eine geachtete Stellung der Frau ohne Beleidigung und Entwürdigung ist umgekehrt an die gesellschaftliche Instandsetzung der Subsistenzproduktion gebunden.[5] Denn die Geldökonomie ist an die Trennung in das Reich der Notwendigkeit und das der höheren Werte gebunden, an die Entwertung der Frau und an die Entökonomisierung der Überlebensproduktion. Dies ist die Voraussetzung ihres Funktionierens.
Die Hoffnung, daß das Geld der Weg sei, auf dem die niedrige soziale Stellung der Frauen aufgrund des Geschlechts überwunden und die Wertschätzung der F rau gewonnen werden könnte, ist nichts anderes als den Teufel mit dem Beelzebub austreiben zu wollen: Die Entwertung der Frau geschieht nicht aufgrund des Mangels an Geld, sondern durch die Geldökonomie.

Vom Gebären und vom Denken

Frauen lehnen eine Identifikation mit der Kategorie der „Würde" ab, weil sie sie als Bestandteil der biologistischen Ideologie ansehen, die sie zwanghaft an die „Natur der Frau" binden will. „Achtung" hingegen hoffen Frauen zu erwerben, indem sie nach den Werten und Kriterien der Geldökonomie in deren Hierarchie einen guten Platz einnehmen. Mit dieser Orientierung aber stellen sie sich, wie ich im folgenden argumentiere, erst Recht unter das Diktat des Biologismus.

Im Gegensatz zu der Vermutung, Biologismus sei die Anbindung der Frau an ihre weibliche Biologie, meine ich, daß es gerade die Loslösung der Frau von ihrer weiblichen Natur ist. Die Biologie wird von der Frau abgetrennt und das Menschliche daran geleugnet. Biologismus ist also nicht die Betonung, sondern die Verleugnung der weiblichen Biologie.

Die Abtrennung und Verabsolutierung der weiblichen Natur als unverrückbar Ewiges, trägt mit seiner unhistorischen Art fundamentalistische Züge. Der Biologismus ist die Religion der Geldökonomie.

Und schließlich ist Biologismus der erkenntnistheoretische Ansatz der Moderne, in dem das Gebären vom Denken abgetrennt wird: Denkende gebären nicht und Gebärende denken nicht. Und auf diese Weise wird die Geburt vom Denken gepachtet, die Kopfgeburt wird zur eigentlichen Geburt. Wohingegen die natürliche Geburt aus dem Gesichtskreis der denkenden Welt verschwunden ist (Fox Keller 1986).

„Ich bezweifle, daß Gebärfähigkeit theorieträchtig ist", sagte ein Lehrstuhlinhaber für Allgemeine Soziologie kritisierend im Anschluß an meinen Habilitationsvortrag. Ein denkwürdiger Satz in einer denkwürdigen Situation, – ein doppelter Platzverweis sozusagen: gegen das Nachdenken über die Gebärfähigkeit in gesellschaftlichen Kategorien und gegen die Frau im Wissenschaftsbetrieb, die weiblich denkt. Dabei wollte der Herr Professor einfach nur das Primat der Kopfgeburt vor der Geburt aus dem Körper der Frau nochmals feststellen, denn diese allbekannte Tatsache bedurfte s.E. keiner Argumente. Er meinte es ganz schlicht, naiv geradezu, ohne Hintergedanken; selbst die Wortwahl „theorieträchtig" war nicht bewußt. Meine Verblüffung wurde von dem ausschließlich männlichen Kollegium nicht geteilt: Niemann(d) merkte überhaupt etwas.

Die Leiblichkeit des Kopfes soll vergessen werden, insbesondere, daß er aus dem Leib der Frau geboren wurde, und daß auch auf einem weiblichen Körper ein Kopf sitzt, der unangenehmerweise daran erinnert, daß das Gebären eine so kopf- und gedankenlose Angelegenheit nicht sein kann. Deshalb auch haben Frauen in der Wissenschaft nichts zu suchen, – erst Recht nicht, wenn sie mit ihrem weiblichen Kopf auch noch weiblich denken, findet der Herr Kollege.

Aber nicht nur Männer, auch Frauen denken so. Das Ziel ist so eindeutig, wie der Weg widersinnig ist: es geht darum, der Verachtung, die ihnen als Frauen entgegengebracht wird, zu entgehen. Tatsächlich aber könnten sie nur entkommen, wenn sie, anstatt ihre leibliche Identität zu verleugnen, sie mit Stolz gegen die Auslöschung behaupten würden. Aber gerade diese Haltung, die ich als Pochen auf der „Würde der Frau" kennzeichnen möchte, fällt Frauen in der modernen, kapitalistischen, geldökonomischen Gesellschaft besonders schwer. Denn das Geld, das sie aufgrund ihrer Natur nicht bekommen, verleidet ihnen die „Natur der Frau" nachhaltig. Der Schluß, es sei das mangelnde Geld, das die geringe Achtung verursacht, ist in einer Gesellschaft, in der nur Wert ist, was Geld einbringt, naheliegender als andere Einsichten. Dabei ist nicht der Mangel an Geld die Ursache der Geringschätzung, sondern das Frausein. Denn dort, wo es niedrig ist, sind Frauen zu finden und dort, wo Frauen sind, ist es niedrig und gibt es wenig Geld.

Der Status ist qua Geschlecht angeboren, ein Phänomen, das unseren herr-schenden, auch marxistisch-sozialistischen Gesellschaftstheorien zufolge allein den vormodernen Kastengesellschaften und dem Feudalismus vorbehalten sei. Dabei ist die Legitimation der Geschlechterhierarchie – ganz wie die der Kasten und Feudalge-

sellschaft eine rein religiöse. Es ist die Religion des Biologismus. Wie bei jeder Religion handelt es sich dabei um eine soziale Interpretation von Natur. Anders aber als beim Animismus etwa, der Pflanzen und Tieren, dem Menschen ähnlich, eine Seele zuspricht, wird im Biologismus Natur nicht positiv gesehen, sondern vom Menschen abgetrennt als etwas Niedriges, das verachtet wird und deshalb bedenkenlos ausgeplündert werden kann. Auch die „Natur der Frau" wird negativ interpretiert und verachtet. Zugleich erfolgt diese soziale Negativ-Zuschreibung unter Leugnung des Sozialen und der Behauptung alles sei allein natürlich-kreatürlich (Merchant 1987).
Und darin liegt gerade die Ausgrenzung der Natur der Frau und nicht deren Bejahung. Der Geldweg kann für Frauen kein Befreiungsweg sein, denn er ist geronnener Biologismus, ist Ablehnung der Natur der Frau, ist Ablehnung der Gesellschaftlichkeit der Frau, kurz der Frau selbst. Geld zielt auf die Ausrottung der Frau.[6] Bei Völkern spricht man von Genozid, ein Wort, das von seiner Ethymologie her – Genus, Geschlecht – unmittelbar für den Vernichtungsfeldzug der Geldökonomie gegen die Frau paßt.
Auch Frauen, die sich Feministinnen nennen, vertreten biologistische Anschauungen. Anstatt sich gegen die miserable Interpretation von Natur zu wehren und eine andere soziale Interpretation herbeizuführen, vollziehen sie die Verachtung von Natur mit. Eine Haltung, die bis zur offenen Propagierung der Abschaffung der Gattung „Frau" führen kann, wie bei Shulamith Firestone, die sie, nicht untypisch, als Errungenschaft einer Revolution preist (1975/1970). Das, was sie als vorgebliche Befreiung der Frau von ihrer Biologie erst nur phantasierte, ist mit der Fortpflanzungstechnologie längst bedrückende Wirklichkeit geworden. Und mag uns die Rede vom „Genozid" auf den ersten Blick noch als „apokalyptischer Kitsch" (Boehnke 1988) vorkommen, so dürfte der Gedanke an die massenhaft praktizierte Amniozentese und Abtreibung weiblicher Föten in Indien den Spott schnell vertreiben.

Die Natur der Frau und die Natur der Maschine

Simone de Beauvoir ist ein weiteres Beispiel für einen sich feministisch verstehenden Frauenhaß. Der Prozeß der Entwertung der Frau, den ich als Vorgang der Glorifizierung und der Entökonomisierung der weiblichen Tätigkeiten bezeichnet habe, wird von ihr kritisch beschrieben, – und mitvollzogen.
Sie schreibt: „Antifeministen . . . sind gern bereit, in der Frau schwärmerisch das Andere zu preisen, um auf diese Weise ihr Anderssein als absolut und unverrückbar hinzustellen und ihr den Zugang zum menschlichen Mitsein zu verwehren" (1968, S. 78). Ihre eigene Haltung ist nicht minder biologistisch, mit dem leichten Unterschied, daß sie das absolute biologische Anderssein, nämlich Nicht-Mensch-Sein der Frau nicht ewig fortgeschrieben sehen will. Die Technik bzw. die Entwicklung der Produktivkräfte soll die Defekte der weiblichen Biologie kompensieren. Frausein aber, anstatt als Anderssein, als Eigentliches-Sein zu begreifen, in Identität mit der eigenen Natur also, ist ihr unmöglich. Und so sagt sie dasselbe wie die „Antifeministen": „ . . . weil die Frau nicht an der Arbeits- und Denkweise des Mannes teilnahm, weil sie in dumpfer Abhängigkeit von den Mysterien des Lebens verharrte, hat sie der Mann nicht als seinesgleichen erkannt"; deshalb sei sie „vom menschlichen Mitsein ausgeschlossen" (S. 83).
In dem Satz „dumpfe Abhängigkeit von den Mysterien des Lebens" ist die moderne Frauenverachtung gebündelt enthalten: die Entwertung der Frau, das Glorifizieren und die Entökonomisierung der weiblichen Tätigkeiten. Die Gebärfähigkeit ist nicht einfach das, was sie ist, sondern sie wird in nebulöse Sphären entrückt, als Mysterium, gleichzeitig ist sie aber etwas niedrig-animalisches und nicht menschliches, nämlich sie zwingt die Frau in „dumpfe Abhängigkeit".
S.d.B. folgt da ganz dem modernen naturwissenschaftlichen Denken, für das nur die Fähigkeit künstlich etwas zu produzieren, entlang der im Experiment ermittelten

und gemessenen Gesetze, rational ist.[7] Eine einfache, positive Wertschätzung des Lebens, des von Natur aus Lebendigen, kann es für sie nicht geben. Dieses ist in ihren Augen magisch, hat etwas Irrationales, ist an Glaube und Religiosität gebunden. So wird aus dem Leben, weil es der Naturwissenschaft ein Geheimnis ist, ein Mysterium. Es wird hochgejubelt, entökonomisiert und entwertet:
„ . . . sie (die Frau) ist nicht schöpferisch; auf keinem Gebiet ist sie es; sie unterhält das Leben eines Stammes, indem sie ihn mit Kindern und Brot versorgt, aber das ist auch alles" (S. 80). Hier lesen wir es: die Überlebensproduktion ist keine Tat. Sie ist keine ökonomische Handlung, sie ist nichts wert.
„Sie (die Frau) bleibt der Immanenz verhaftet . . . während der Mann unaufhörlich neue Funktionen übernimmt, . . . Krieg, Jagd, Fischfang repräsentieren die Ausdehnung der Existenz, ihr Überschreiten in der Richtung auf die Welt; der Mann allein verkörpert die Transzendenz" (S. 80). Wie richtig: – Krieg, Jagd, Handwerkszeug, Waffen, Tod, Transzendenz! – und wie pervers, denn dies sind für S.d.B. die positiven Werte. Sie bejaht nicht das Leben sondern den Tod. Und, darin liegt die Perversion, die Transzendenz gilt ihr als das eigentliche Leben. Mit Verblüffung können wir feststellen, daß die vorgebliche Materialistin dieselben Gedanken wie die christliche Religion vertritt. Nur, daß sie das jenseitige „Leben", den die Grenzen des wirklichen Lebens niederreißenden Größenwahn ungeniert und vorgeblich materialistisch zur Basis des diesseitigen Lebens erklärt. Die echten Christen haben aufgrund ihrer Tradition der Bescheidenheit damit mehr Probleme. Deshalb vernebeln sie denselben Schritt mit einem etwas komplizierteren Lügengespinst. Das führt zu dem speziell verlogenen Umgang mit der „Würde der Frau" von christlich reaktionärer Seite, im Gegensatz zur schamlos offenen Ablehnung von fortschrittlicher Seite.

Anhand von Beauvoir werden noch zwei weitere Aspekte der Problemstellung, was ist ideell und was ist materiell, was ist Basis und was ist Überbau, deutlich. Einmal, wie sehr die Sicht der Realität von den vorgängig gebildeten Werten abhängt, und zum anderen, daß sich Wertungen in ökonomischen und gesellschaftlichen Strukturen vergegenständlichen.
Beauvoirs Theorie ist auf einer Prämisse, einer zugrundeliegenden Wertung aufgebaut: Geburt und natürliches Leben sind animalisch; menschlich hingegen ist das Geistige, d.h. die planvolle Koordination von (männlichem) Kopf und Handarbeit. Konsequent unterscheidet sie auch zwischen der primitiven Gesellschaft und der mit der Technik der Metallverarbeitung ausgestatteten Gesellschaft, indem sie konstatiert: „Der Geist hat über das Leben gesiegt (sic! V.B-Th), Transzendenz über Immanenz, Technik über Magie, Vernunft über Aberglauben" (S. 81).
„Schöpfung" geschieht für sie nicht in Anpassung und im Austausch mit Natur, sondern indem sie beherrscht wird, nicht als Produktion mittels Erfahrungswissen, sondern mittels sogenannter „exakter technischer Verfahren". Der Handwerker besiege die willenlose Natur, dadurch bejahe er sich als „überlegener Wille"; „wenn er die Schläge auf dem Amboß rascher führt, beschleunigt er die Vollendung des Werkzeugs; nichts hingegen kann das Reifen der Ähren befördern". Ackerbau ist nämlich Frauensache. „ . . . sein Erfolg hängt nicht von der Gunst der Götter ab, sondern von ihm selbst" (S. 81). D.h. Natur, Bodenbeschaffenheit und Wetter etwa, sind entrückt in religiöse Sphären. Das Wissen darum und der Umgang damit ist nicht etwa produktive Praxis, sondern mystisch.
Nun hat S.d.B. alle entscheidenden Elemente des neuzeitlichen, mechanistischen Weltbildes zusammengetragen, – Transzendenz, Werkzeuge, Hand und Kopf, exakte technische Verfahren – in dessen Licht nur noch das künstlich Produzierte als Ökonomie erscheint, als die materielle Basis des menschlichen Lebens.
Und damit komme ich zum zweiten Aspekt der Frage, was ist real und was ist ideell, oder, wie mystisch ist die „Immanenz" wirklich und wie materiell die „Transzendenz". Oder ist es nicht genau andersherum?

Diese Verdrehung der Tatsachen, diese Konstellation der Werte führt vom Herrschaftsanspruch zur tatsächlichen Herrschaft der Ökonomie des künstlich Produzierten: Die Werte der Transzendenz vergegenständlichen sich, „der Geist hat über das Leben gesiegt". Es ist der Geist der Maschine, der Technik, die immer weniger Produktivkraft sondern Destruktivkraft ist. Es ist der Geist der Wertschätzung des Sachlichen, der Dinge, der Waren und der Geringschätzung des von Natur aus Lebendigen.
Die Werte haben sich endgültig verkehrt. Das Künstliche ist die eigentliche Ökonomie. Das Abstrakteste, das Geld, ist das wirkliche, gegenständliche Ziel, und das konkrete Überleben hat nichts mit Wirtschaften zu tun, sondern geschieht jenseits der gesellschaftlichen Ökonomie. Die Maschine ist das eigentlich produktive, ist der eigentliche Lebensprozeß. Das Lebendige hingegen ist scheinbar toter Rohstoff. Die Natur ist tot, es lebe die Natur der Maschine![8]

Die Würde der Frau und die Würde des Geldes

Warum aber, so lautet die immer bohrende Frage für Frauen, muß das von Natur aus Lebendige deshalb gering geschätzt werden? Warum die Hierarchisierung, warum diese Mißachtung des Weiblichen, die Verachtung der Frau, und vor allem, warum die Gewalt gegen Frauen aufgrund ihres Geschlechtes? Weil die Herrschaft des künstlich Produzierten, weil die kapitalistische Geld- und Warenökonomie nur unter Verleugnung, in gewaltsamer Abgrenzung und mittels Totschweigen der natürlichen Produktivität funktionieren kann. Die Geldökonomie muß das Wissen um eine andere Ökonomie aus dem Gedächtnis tilgen. Der Kapitalismus kann nur funktionieren, wenn das künstlich Produzierte Grundlage und Zentrum ist; in offener Konkurrenz zur natürlichen Lebendigkeit könnte er nicht bestehen. Deshalb gibt es keine Gleichberechtigung zwischen den beiden Bereichen und auch keine Duldung. Unter diesem Gesichtspunkt wird auch einsichtig, daß das Lebendige keinen Geldwert hat und daß die Arbeit für das Überleben nun bezahlt ist, ja sogar, daß die Frauen aufgrund ihres Geschlechts, d.h. aufgrund ihrer Gebärfähigkeit entwertet werden müssen und die Arbeit von Frauen gegen Geld entsprechend gering bezahlt wird.
Hier darf es keinen gemeinsamen Maßstab geben, denn das künstlich Produzierte steht in Wirklichkeit auf verlorenem Posten im Vergleich zum von Natur aus Lebendigen. Im Vergleich würde seine Wertlosigkeit offenbar werden. Gegenwärtig, in unserer Epoche allerdings beginnt das Konkurrenzverhältnis sich zu verkehren. In den überindustrialisierten Ländern kann sich kaum noch jemand vorstellen, daß es möglich sei, ohne industrielle Produktion und ohne Warenökonomie aus eigenen Kräften im Austausch mit Natur zu überleben. In den Dritte-Welt-Ländern, in denen diese Vorstellung sehr wohl noch möglich ist, wird sie durch eine gezielte Politik von Seiten der Regierungen der überindustrialisierten Länder in den Entwicklungsdekaden seit 1960 durch Weltbankkredite, Weizenspenden und die Hungerhilfe sukzessive zerstört. In dem Maße, in dem die umgebende Natur zerstört, alle Dinge in Waren und alle Beziehungen in Sächliches verwandelt worden sind, und vor allem, in dem Frauen sich gegen die „Natur der Frau" abgrenzen, gibt es für die Herrschaft des künstlich Produzierten eine immer geringere Konkurrenzgefahr.
Die Geld- und Warenökonomie ist vielmehr dabei, nach dem indirekten Zugriff der Hausfrauisierung nun den direkten Zugriff auf die – wenn auch untergeordneten, so dennoch – verbliebenen subsistenzproduzierenden Bereiche zu tun. Bei uns ist inzwischen praktisch alles käuflich, selbst für die menschlichen Beziehungen gibt es bezahlte ExpertInnen (Therapie) und die Subsistenzarbeit wird zum gehetzten Zwang in den Lücken und unter dem Diktat der Warenproduktion.
Dieser Prozeß vollzieht sich nicht im Gegenstz, sondern unter aktivem Zutun von Frauen. In der unglücklichen, unterjochten, hausfrauisierten Position scheint die

Erinnerung an eine Subsistenzorientierung als mögliche Perspektive ausradiert worden zu sein. Der vorgebliche Ausweg scheint die völlige Integration in die Welt des künstlich Produzierten. Das Mittel ist das Geld, ganz neutral, geradezu unschuldig, da notwendig, ein historischer Sachzwang vorgeblich, – denn wer kann heutzutage schon ohne Geld überleben.
Das Geld an sich freilich ist nicht das Problem, sondern es sind die Verhältnisse, die mit diesem kapitalistischen Geld einhergehen. Das Geldverhältnis der Moderne beeindruckt durch die Dominanz, die dem Geld in der Wertskala zukommt. Dieser Wert ist umfassend, übergreifend und prägend. Nicht unterschiedliche Dinge und Beziehungen haben einen Geldausdruck, sondern das Geld hat sächliche und soziale Ausformungen. Dies ist eine notwendige Voraussetzung, damit die kapitalistische Geldökonomie überhaupt funktionieren kann. Wenn das Geld nur Tauschmittel, d.h. Mittel zur Aufrechterhaltung bestimmter sozialer Beziehungen wäre, dann hätte die Ökonomie des „Geld heckenden Geldes", die Wachstumsökonomie keine Basis.
Das moderne Geldverhältnis ist an die Maschine gebunden[9], an die künstliche Produktion par excellence, denn nur da kann das Geld wachsen, nur da kann es als allgemein objektiver Maßstab von etwas, das aufgrund seiner Künstlichkeit überhaupt nur meßbar ist, funktionieren. Organisch Gewachsenes hingegen hat seine jeweils eigenen Bedingungen. Geld ist die Folge und der Motor des Experiments, in dem Natürliches zerstückelt und künstlich neu zusammengesetzt wird.
Es korrespondiert mit einer Produktion, in der nicht das zum Überleben notwendige beschafft wird, sondern im mechanisch repetitiven Prozeß das Mehr und immer Mehr. Damit ist es Ursache und Ausdruck der Normierung, des Klonens: eine Tomate gleicht der anderen, ein Ferkel dem anderen, damit viele Tiere computergesteuert in der gleichen Zeit mit dem gleichen Futter (mit den gleichen Wachstumshormonen), zu der gleichen Größe herangemästet werden können und gleich viel Geld bringen; und ein Kind von 6 Monaten muß zwischen 70 und75 cm messen und zwischen 10 und 12 kg wiegen, sonst ist es nicht normal.
Zum modernen Geldverhältnis gehört, daß Geld, obwohl man es nicht säen, trinken, atmen oder essen kann, dennoch das eigentlich Materielle ist. Nicht die wirkliche Materie, – der Boden, das Wasser, die Luft, die Lebensmittel – ist die Existenzgrundlage, sondern das Geld. Und in diesem Sinne gilt es auch als existentielle Voraussetzung für die Unabhängigkeit von Frauen.
Mit der Bindung an das Geld aber ist auch die Frau an das künstlich Produzierte, an die Maschine gebunden. Die „Natur der Frau" stirbt langsam ab, es herrscht eine neue Natur, die unabwendbar, eben natürlich erscheint: die Natur der Maschine.
Schlimmer noch, die „alte Natur" kann sich gar nicht mehr in Konkurrenz zur „neuen Natur" stellen. Der Monopolstellung entsprechend integriert die Maschine inzwischen die „Natur der Frau". In der Gen- und Reproduktionstechnologie wird dieser Schritt abschließend vollzogen: verkaufte, gemietete Organe, geliehene Mütter, tiefgefrorene Embryonen. Und das Mittel auf diesem Weg ist das Geld. Es steht im Zentrum des Weltbildes, das von der Quantität beherrscht ist; es ist das eigentliche Ziel, es schafft Identität. Das Geld hat die Würde der Frau abgelöst, es ist an deren Stelle getreten.

Am eigenen Leibe

„Was schert mich der Verlust der weiblichen Würde, Hauptsache ich lebe, und zwar finanziell gut, um mir leisten zu können, was ich möchte", sagen viele Frauen. Jedoch, es gibt einen Zusammenhang zwischen Würde und Leben, zwischen Würdeentzug und Todesdrohung. Daß das Geld mehr Wert hat, als die weibliche Existenz, ist für Frauen lebensbedrohlich. Die Zerstörung der natürlichen Würde erfahren Frauen nämlich am eigenen Leibe.

 Die Entwertung der Frau durch die Entökonomisierung der Subsistenzproduktion

hat eine Entlebendigung zur Folge, die eine Entleiblichung der Frau nicht nur im metaphorischen Sinne bedeutet – als Heilige oder Maria – sondern die sich im Frauenmord und in der Gewalt gegen Frauen vergegenständlicht. Die Zerstückelung des organischen, lebendigen Prozesses durch die Abtrennung des Lebens vom Überleben mit der Trennung von Arbeit und Subsistenz bringt uns mehr als Entfremdung: Wir schneiden uns ins eigene Fleisch.

Entlebendigung heißt, das das Prinzip „ich arbeite um zu leben" zerstört wird. Die Menschen verlieren den Eindruck, daß sie ihr eigenes Leben selbst schaffen: ich ernähre mich, ich kleide mich, ich schaffe mein Dach über dem Kopf und das Brennmaterial, um im Winter nicht zu frieren.[10] Und!: meine Mutter hat mich geboren und aufgezogen. Hier besteht ein Zusammenhang. Zusammen mit der Zerstörung des organischen Überlebensprozesses wird auch die Frau mit ihrer Gebärfähigkeit entlebendigt.

Ihrer Leiblichkeit wird die natürliche Bedeutung abgesprochen. Ja, sie wird dafür mit Verachtung bestraft, daß sie nicht in gleicher Weise der Herrschaft des Entlebendigten, d.h. der Ökonomie des künstlich Produzierten unterstellt werden kann, wie Pflanzen und Tiere. Dabei handelt es sich um einen fortgesetzten Prozeß, denn die Frau ist eben nicht so einfach von ihrer weiblichen Biologie zu trennen. Noch!

Allerdings bezweifle ich, daß der nächste Schritt der Abtrennung, nämlich daß Kinder künstlich produziert werden können, auch die Gleichstellung der Frau durch die Erlangung des Status als männlicher Mensch zur Folge haben wird. Eher ist zu erwarten, daß die Entmenschlichung der Frau hin zu einer nur biologischen Spezies fortschreiten wird und aus ihr ein natürliches Rohstofflager werden wird (Maria Mies 1987). Schließlich ist die Identifikation von Mann und Gattung Mensch über die Jahrhunderte der Moderne eingeübt worden und sind die Reste von Biologie in der Frau noch nicht vollständig zu tilgen. Eher ist zu erwarten, daß der Status der Frauen nach ihrer Position in dem technisch administrierten biologischen Reproduktionsprozeß der Menschen bestimmt sein wird, etwa als „Ammenfrauen" (ähnlich Ammenkühen) auf einer niedrigeren Stufe als vermutlich die Eispenderinnen. Oder vielleicht auch werden „Zuchtfrauen", die gerade kein Kind austragen, als „leer" gelten, wie die Sauen in der Ferkelzucht. Auf alle Fälle wird der Wert des weiblichen (In)Dividuums unmittelbar seinem Geldwert entsprechen.

Die Geschichte der Trennung der Menschen von ihren Subsistenzgrundlagen, die Trennung von Überlebensproduktion und Warenproduktion, des Prozesses also, den Marx als „ursprüngliche Akkumulation" bezeichnet hat, ist eine Geschichte der Gewalt. Zu ihr gehören das sogenannte Bauernlegen, die Plünderung der Kolonien und die Sklavenjagd ebenso wie die Hexenverfolgung. Die Entlebendigung des organischen Prozesses bedeutete hier unmittelbar Tod. Die Hexen wurden aufgrund ihrer Weiblichkeit verfolgt und ermordet. Mit dem fortschreitenden Prozeß der Zerstörung der Naturalwirtschaft wurde Weiblichkeit immer mehr entmaterialisiert und sublimiert. Frauen überlebten als domestiziertes „schönes Eigentum", als „Anbetungswürdige", als „guter Geist des Hauses". In ihrer Lebensäußerung beschnitten, lebten sie aber dennoch. Und so wie die ursprüngliche Akkumulation kein einmaliger abgeschlossener Prozeß ist, weil die Kapitalakkumulation durch die Plünderung und auf dem Rücken der Subsistenzproduktion vonstatten geht (Rosa Luxemburg) – deshalb wird zu Recht von fortgesetzter ursprünglicher Akkumulation gesprochen (Werlhof 1978; Frank 1979) – setzt sich auch die Verfolgung des weiblichen Geschlechts fort. Die Hexenverfolgung hat sich in einen Alltagskrieg verwandelt, in dem die Gewalt- und Morddrohung wie ein Damoklesschwert ständig über jeder Frau schwebt.

In der BRD wird der Art. 1 GG: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt" – durch Gewalt und Drohung gegen Frauen und vor allem auch durch den öffentlichen Umgang damit alltäglich Lügen gestraft.

Aber auch in unserer Zeit gibt es die geballte, massive Verfolgung von Frauen, wie

bei den Hexen. In der Dritten Welt ist die Abtrennung der Menschen von der Subsistenzproduktion und die Kanalisierung aller Energien für die kapitalistische Geldwirtschaft die seit dem 2. Wltkrieg durch die internationale Entwicklungspolitik planvoll betrieben wird, wie eh und je ein Prozeß voller Gewalt. Im Iran müssen Frauen alles, was Weiblichkeit signalisiert, verstecken, und werden deshalb verfolgt. In der Dritten Welt herrscht allenthalben Krieg und 90% der Weltflüchtlingsbevölkerung sind Frauen und ihre Kinder (Terre des Femmes 1987).
„Würde" ist kein abstrakter höherer Wert, sondern sie ist an die Leiblichkeit gebunden. „Würdeentzug" ist nichts anderes als „potentieller Lebensentzug", schreibt Jean Améry, der Österreicher, der als Jugendlicher erfahren mußte, wie man zum Juden gemacht wird. Das geschah durch systematische Herabwürdigung des menschlichen Leibes, bis er infrahuman, animalisch erschein. Und er sagt, was diese Beraubung der menschlichen Würde in diesem konkreten historischen Fall war und es potentiell in jedem anderen Fall auch ist: „ . . . der Würdeentzug drückte die Morddrohung aus". Dies geschah schon lange vor Auschwitz. Die Entwertung ging der Tat voraus.
Im KZ, in der Extremsituation, in der der Geschwächte sich scheinbar widersinnig körperlich zur Wehr setzt, fühlt er sich dadurch gestärkt. „Mein Körper . . . war meine physisch-metaphysische Würde". Jean Améry hat das KZ überlebt. Er mußte danach feststellen, daß der nationalsozialistische Terror nur die Spitze des Eisberges war. Getragen nämlich wurde er von einer breiten Schicht, vorher, wie nachher, denn Würde wird von der Gesellschaft verliehen oder vorenthalten.
Gerade dem Tod entronnen, kam es ihm aber niemals in den Sinn, dieses auch weiterhin lebensbedrohliche Judentum zu verleugnen. Es bleibt nichts anderes, als die Zugehörigkeit zu jenen, die bedroht werden, zu bejahen, um jenseits des „physischen Überlebens" auch „moralisch" nicht zu zerbrechen.
Und hier liegt die entscheidende Parallele zwischen Améry , dem Juden und mir, der Frau. Er schreibt „über den Zwang und die Unmöglichkeit, Jude zu sein". Er war in einem christlichen Elternhaus aufgewachsen, mit Jesus, Maria und Josef und Christmette, ein österreichischer „Wadenstrumpfjüngling". Er weiß, daß er jüdischer Herkunft ist, aber das ist ohne besondere Bedeutung, bis er gezwungen wird, ihr eine, und zwar lebensbedrohliche zu geben. So wie das Frausein, – meine Bestimmung aufgrund und in erster Linie wegen des Geschlechts, eine Kategorisierung ist, die mir gesellschaftlich aufgezwungen wird unter Mißachtung meiner Individualität und unser aller unterschiedlichen Lebensentwürfe. Ein Zwang umsomehr, als dies Verachtung bedeutet, als damit die „Würde des Geliebtwerdens" erst einmal entzogen wird. Aber nur, wenn wir moralisch überstehen, durch Selbstachtung nämlich, sind wir in der Lage unsere Würde zu behaupten und der Gewaltdrohung entgegenzutreten. Deshalb meine ich mit Améry, daß dem weiblichen, genauso wie dem jüdischen Menschen nichts anderes übrig bleibt, als die Gesellschaft von ihrer Würde zu überzeugen, „indem er (sie) sein (ihr) Schicksal auf sich nimmt und sich zugleich in der Revolte dagegen erhebt".
Im Gegensatz zu einer in der feministischen Forschung erhobenen Forderung, Frauen sollten ihre Opferhaltung oder Opfermentalität aufgeben, denke ich vielmehr, daß es notwendig ist, uns unsere Situation als Opfer von Gewalt und Gewaltandrohung einzugestehen, um ohne Selbstmitleid und mit der Kraft der klaren Sicht, unsere Würde zu behaupten. Wir müssen uns nicht erst als Nicht-Frauen phantasieren, um uns wehren zu können.

Weibliches Geschlecht und männliche Maske

Die Nachahmung der Herrschenden ist kein besonderes Phänomen der Kolonialsituation, wie die Anlehnung meines Titels an Fanons „Schwarze Haut, weiße Masken" meinen machen könnte. Vielmehr hat sich durch die ganze neuere europäische Geschichte hindurch der zivilisatorische Prozeß von oben, von den oberen Klassen,

nach unten, zu den unteren Klassen verbreitet (Elias 1980). Das gilt nicht zuletzt auch für die Verwandlung aller Frauen in Hausfrauen. Die vorgeblich müßiggehende Frau hat das Bürgertum vom Adel, das Proletariat vom Bürgertum und schließlich die Bauernschaft übernommen. Den Frauen wurde diese Stellung aufgezwungen, aber sie haben auch freiwillig, in dem Bemühen etwas Besseres zu sein, mitgemacht. Hier liegt zweifelsohne eines der zentralen Motive des Mittäterinnentums und insgesamt des Mitläufertums.

Aber auch die Zielrichtung der Bewegungen zur Befreiung vom Klassenjoch, vom Kolonialjoch, von sozialer Unterdrückung, war in der neueren Geschichte davon geprägt, so leben zu wollen, wie die da oben, deren Macht zu übernehmen. Frauen, so meine Kritik, sind auf dem besten Wege, diesen Mechanismus des zivilisatorischen Prozesses mitsamt seiner Zerstörung fortzusetzen, wenn ihr Streben darauf zielt, das gleiche Geld zu bekommen, wie die Männer, und das heißt, dieselbe Ökonomie zu betreiben wie sie. Es bedeutet genauso zerstörerisch mit der Natur umzugehen, und zwar mit der uns umgebenden äußeren, als auch unserer eigenen, inneren, weiblichen Natur. Und beides ist nicht voneinander zu trennen, *es sei denn mit Gewalt.* Das Nachahmen nützt Frauen nicht das Geringste; es ist selbstzerstörerisch.[11]

Darüber hinaus aber plagt mich die Frage, warum ausgerechnet die Frauenbewegung, die doch die Frauenbefreiung zum Ziel hat, das zentrale Konzept aller historischen sozialen Bewegungen, „die Würde", verwirft. Ich fühle, daß es zwischen der Mittäterschaft durch das Nachahmen der Herrschenden und der Ablehnung von „Würde" einen Zusammenhang gibt. Mit dem gleichen Problem hat sich Bloch, bezogen auf den Sozialismus beschäftigt.

Bloch stellt in „Naturrecht und menschliche Würde" ein Auseinanderfallen der politischen Traditionen von Sozialutopien und Naturrechtslehren fest. Er kritisiert, daß im Laufe der menschlichen Geschichte die „menschliche Würde" von der linken, sozialistisch-kommunistischen Utopie abgespalten worden ist, daß in ihr „Erniedrigung und Beleidigung" vergessen worden seien zugunsten der nur ökonomischen Parteilichkeit für die „Mühseligen und Beladenen". Motiv der Blochschen Analyse ist, zu klären, wie es in den sozialistischen Bewegungen zu dem Verlust an „aufrechtem Gang" und dem Blick nach oben, zu einer übergeordneten Instanz gekommen ist, die Gerechtigkeit zuteilt, anstatt daß die Menschen eine aktive Gerechtigkeit von unten, aufgrund ihrer menschlichen Geburt setzen und erkämpfen würden. Anders ausgedrückt: wo ist die Zivilcourage im Gegensatz zum Untertanengeist geblieben, wo der Stolz, kraft menschlicher Existenz.

In seiner geistesgeschichtlichen Studie von der griechischen Stoa bis zum Marxismus zeichnet Bloch die Genese der Identifikation der Unterdrückten mit den Herrschenden nach. Er unterscheidet zwischen dem „echten", „wirklichen", „eigentlichen" Naturrecht, das von der Freiheit aller von Geburt aus und der Gleichheit aller aufgrund ihrer vernünftigen menschlichen Natur ausging und dem „relativen" Naturrecht, das ein Herrschaftssystem anstrebt, das jedem seine gerechte Ration „vorschreibt" (Bloch 1961, S. 13, 14, 36).

Der Begriff und das Gefühl der menschlichen Würde aber sei an echte naturrechtliche Vorstellungen gebunden. Wo jedoch kommt das eigentliche Naturrecht her? Wo ist es sozial verankert? Was hat sich historisch verändert, daß es sich zum relativen Naturrecht wandelt? Bloch gibt die Antwort: Das wirkliche Naturrecht ist Mutterrecht.

Aber dabei bleibt er stehen. Er fragt nicht konsequent weiter, wie das von ihm kritisierte Streben der marxistischen Sozialutopie nach gerechter Verteilung unter Vernachlässigung der menschlichen Würde mit dem Abtrennen der mutterrechtlichen Wurzel zusammenhängt.[13] Genauso aber, wie das Mutterrecht das eigentliche Naturrecht ist, so ist auch die Würde der Frau das Rückgrat der menschlichen Würde, ist sie die eigentliche Würde des Menschen. Wie auch kann ich stolz sein auf meine menschliche Geburt und mich auf sie berufen, wenn ich meine Mutter, wenn ich das Weibliche verachte? Und die Abstammung von der Mutter bedarf im Gegensatz zu

der vom Vater keiner besonderen Kontrolle und rechtlicher Konstrukte von oben. Daß aber die eigentlich natur- und mutterrechtlichen Vorstellungen im Marxismus keinen Platz haben, liegt an seinem Naturverhältnis selbst. Die Natur hat hier kein Recht, sondern sie wird als Ressource betrachtet und damit können auch die Menschen ihr Recht nicht mehr von der Natur, mit keiner anderen Legitimation, als ihrer menschlichen Geburt, ableiten. Die Menschen hören auf, Naturwesen zu sein. Sie müssen ihr Recht von woanders her, von oben, aus der Transzendenz beziehen, wodurch zugleich ihre Herrschaft über die Natur legitimiert wird. Damit einher geht naheliegenderweise ein Gerechtigkeitsbegriff, der sich auf die gerechte Verteilung der Beute aus der Plünderung der Natur beschränkt. Menschliche Würde, natürliches Menschenrecht und das Recht der Natur, vor Zerstörung bewahrt zu bleiben, haben hier keinen Platz. Die Rebellion der „Erniedrigten" und „Beladenen" ohne Nachahmung der Herr-schenden und damit Fortsetzung des gleichen Unterdrückersystems, ist nur mit einem anderen Verhältnis zur Natur und zur Natur des Menschen – und das heißt in erster Linie zur Natur der Frau – möglich.

Der Grund dafür, warum auch in der Frauenbewegung kein Gefühl für die Würde der Frau vorhanden ist, ist im Lichte dieser Überlegungen ein doppelter. Zum einen akzeptieren auch Frauen das System der Naturbeherrschung, weil sie einen Teil der Beute haben wollen. Zum anderen beschäftigen sie sich mit „Würde" nur in Abgrenzung zum technogeldchristlichen Umgang, weil ihr Denken von der sozialistischen Theorie und Utopie kolonisiert worden ist. Sie war die einzige gedankliche und politische Richtung, auf die zurückgegriffen werden konnte, wenn es um die Befreiung von unterdrückerischen Verhältnissen und das Formulieren der Legitimität dieses Anliegens ging. Dem ist aber längst nicht mehr so. Die Frauenbewegung hat, nicht zuletzt deshalb häufig Kritik an der Sozialutopie, ihre eigene feministische Theorie hervorgebracht.

Die Ablehnung der Transzendenz, die mit Männerherrschaft und Naturzerstörung identifiziert wird, spielt dabei eine zentrale Rolle. Ergebnis ist die feministische Absage an das zivilisatorische Prinzip des Strebens nach Höherem, an die Mittäterschaft von Frauen, an die männliche Maske.

„Ich plädiere also für diese ganze verrottete Gegenwart. Sie ist unsere einzige Gelegenheit. Sie ist das Leben, das wir haben. Sie und keine andere birgt den Stoff, um unsere Kräfte zu entwickeln", sagt Christina Thürmer-Rohr unter dem Titel „Abscheu vor dem Paradies" (1987, S. 29 u. 21 ff.).

„Wir haben keine Alternative, aber wir können etwas tun", war das Leitmotiv der politischen Überlegungen unserer Arbeitsgruppe, die den Kongreß „Zukunft der Frauenarbeit" 1983 in Bielefeld ausgerichtet hat.

Maria Mies argumentiert, daß das, was wir tun können, alltäglich, unmittelbar und gegenwärtig in unserem Besinnen auf den Zusammenhang von Arbeit und Überleben liegt, darauf können wir unsere Energien verwenden. Voraussetzung dafür ist, daß wir uns von den Träumen von einer besseren Zukunft befreien, die uns durch die Warenwelt vorgegaukelt wird. Deshalb plädiert sie für eine „Befreiung vom Konsum" (1988).

Diese Ansätze verteidigen die Würde der Frau, sie beharren auf der Immanenz, sind pragmatisch und vermitteln alles andere als Ohnmacht. Im Gegensatz zur modernen Verunglimpfung der Würde der Frau, die durch die Glorifizierung daraus etwas Kitschiges, Hohles und Abstraktes macht, stellt Bloch in der Einleitung zurechtrückend fest: „Anders auch als bei den meisten Träumen von Glück geht es bei den Vor-Bildern von Würde vorzugsweise nüchtern her". Voraussetzung dafür ist, daß Materielles auch als solches angesehen und reproduziert wird, daß das Leben den Geist bestimmt und nicht umgekehrt.

Das Sein bestimmt das Bewußtsein, sagen die Marxisten. „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein", schreiben Marx und Engels in der Deutsche Ideologie (1971, S. 23). Nur, sie haben es selbst nicht beherzigt.

Anmerkungen

1) *Kommentatorinnen monierten zu dieser Aussage, sie sei typisch kapitalistisch und typisch links. Nun, – betrüblicherweise bin ich über die Jahre zu der Erkenntnis gekommen, daß der Unterschied zwischen den beiden Positionen so groß nicht ist. Tatsächlich würden typische Linke vielleicht vornehmer sagen „Würde ist nicht so wichtig, denn es ist nichts Materielles". Gemeint aber wäre das gleiche. Denken wir nur an die Bestimmung von notwendiger Arbeit, Mehrarbeit und relativem Mehrwert in der Werttheorie. Die Kapitalismuskritik der Linken oder Sozialisten beschränkt sich auf die ungerechte Verteilung. In Abschnitt 6 gehe ich darauf näher ein.*

2) *So und ähnlich lauteten die Kommentare und Einwände, die gegen meine Überlegungen zum Themenbereich vorgebracht wurden; z.B. auf der Tagung „Der (Geld)Schein trügt" im Oktober 1987 in Köln, veranstaltet von „Frauen gegen Erwerbslosigkeit e.V."*

3) *Kommentatorinnen fragten, welchen Platz Lesben hätten, oder Frauen, die nicht gebären würden, noch wollten. Etwas gequält frage ich zurück: Haben Lesben und Frauen, die nicht gebären, keine Gebärfähigkeit? Werden sie nicht aufgrund ihrer – qua Frau potentiellen – Gebärfähigkeit gesellschaftlich eingeordnet? Woher sonst kommt die Zwangsheterosexualität?*

4) *Der Anthropologie sind Ethnien ohne geschlechtliche Arbeitsteilung nicht bekannt. Den verschiedenen Geschlechtern sind mit der Arbeitsteilung auch stets unterschiedliche Werte assoziiert, aber sie beinhalten nicht notwendig eine Hierarchie und noch viel weniger die Verachtung von Frauen.*

5) *Die englische Unterscheidung von „sex": biologisches Geschlecht, und „gender": soziales Geschlecht, im Sinne von „Geschlechterrolle", überzeugt mich aufgrund der Analyse, daß der niedrige Status mit dem weiblichen Geschlecht angeboren ist, in keiner Weise. Wie ich im folgenden noch argumentiere, liegt die weibliche Identität darin, sich nicht vom weiblichen Körper abtrennen zu lassen, sondern die „Natur der Frau" gegen alle Angriffe trotzdem selbstbewußt zu behaupten. Sonst wird sie ein Zombie: „gender".*

6) *Wie die Instandsetzung und Verteidigung der Subsistenzproduktion aussieht oder aussehen könnte, ist nicht Thema des vorliegenden Aufsatzes. Zur Information verweise ich auf folgende Beiträge: Claudia von Werlhof, Wenn die Bauern wiederkommen: Frauen, Arbeit und Agrobusiness in Venezuela, Bremen: Edition CON, 1985. Veronika Bennholdt-Thomsen, Überleben in der Wirtschaftskrise und die Würde der Menschen – zwei Beispiele aus Mexiko, in: Peripherie, Nr. 30/31, 8. Jg. 1988, S. 132–154. Maria Mies, Die Krise ist eine Chance: Subsistenz statt „Entwicklung", in: Soll und Haben. Strategien und Alternativen zur Lösung der Schuldenkrise, Konkret Literaturverlag, Hamburg 1988, S. 198–223. Vandana Shiva, Fight for Survival, in: The Illustrated Weekly of India, 20. Sept. 1987. Claude Alvarez, Development: Triage, Plunder and Con Game, in: Science and Violence, Parra 1987. Sozialistische Selbsthilfe Köln (SSK): Die Gnade der Verdrängung, 1 Jahr nach Tschernobyl: Der Molkeskandal und die Folgen, Broschüre des SSK, Salierring, Köln, Oktober 1987. Halo Saibold, Widerstand durch den Einkaufskorb, in: Die Grünen im Bundestag/AK Frauenpolitik, Frauen und Ökoklogie. Gegen den Machbarkeitswahn, Kölner Volksblattverlag, Köln 1987, S. 165–70. Helena Norberg-Hodge, Ladakh-Model for the Future? in: The Ladakh Project, Issue Nr. 1, New York 1984/5.*

7) *Ein wichtiger anthropologischer Beitrag zum Zusammenhang von Geld und Frauenmord stammt von: Horst Kurnitzky, Triebstruktur des Geldes. Ein Beitrag zur Theorie der Weiblichkeit, Wagenbach, Berlin 1974. Er zeichnet die historische Sequenz von Frauenopfer, ersetzt vom Tieropfer und dann vom Opfergeld, nach, und kann plausibel machen, daß das Geld immer noch das Frauenopfer im Sinne eines bestimmten gesellschaftlichen Naturverhältnisses in sich trägt.*

8) *„Erst seinem eigenen Leib fremdgewordenes Selbstbewußtsein ist rational und interessiert sich für das Abstrakte, das mathematisch Berechenbare, das Transzendentale, d.h. was jenseits unserer Lebenserfahrungen ist. Erst ein solches Subjekt ist „frei", kann nicht nur, wie noch bei Bacon, die Naturgesetze aufspüren, sondern schreibt der Natur die Gesetze vor, wie Kant es darstellt" (Maria Mies, 1988, S. 11).*

9) *„Maschine" verwende ich hier nicht nur im Sinne des mechanisch funktionierenden Apparate, sondern umfassender als Prinzip (nicht Metapher) der modernen Produktion und Vergesellschaftung (vgl. Bammé et al 1983, S. 108–175).*

10) *Damit ist nicht Autarkie gemeint, – weder einer Person, noch eines Haushaltes, noch einer Gruppe – sondern die fühlbare Einsicht in den Zusammenhang von eigener Arbeit und für das Überleben nützlichem Arbeitsergebnis. Dieser Zusammenhang muß durch Tausch nicht notwendig zerstört werden, wie in Projektion der modernen Verhältnisse auf alle anderen gerne angenommen. Tausch war vielmehr Bestandteil auch der einfachsten Ökonomien, wie etwa des Wildbeutertums in Australien, wo zu diesem Zweck der halbe Kontinent durchquert worden ist.*

11) *So plädieren sog. Feministinnen in den USA in geradezu masochistischer Weise für die Gen- und Reproduktionstechnologie, um den Frauen endlich die freie Wahl und die Selbstbestimmung über die Fortpflanzung zu gewährleisten: Es ist die Freiheit der wissenschaftlich beherrschten Natur, die den Frauen auf der einen Seite nun erlaubt, in individueller freier Entscheidung auch den eigenen Körper zu zerstückeln und zum anderen alle Kontrolle auch über die einzelnen Körperteile dem Staat zu überlassen. Denn schließlich werden detaillierte Verträge über Besitz und Schutz, kurz über das Geschäft hinsichtlich der abgetrennten Follikel, Gebärmütter, Spermien, Embryonen usw. notwendig werden (Maria Mies 1988).*

12) *Bloch will zeigen, daß die „menschliche Würde" im marxistischen Denken sehr wohl ihren Platz hatte, den er, die Fehlentwicklung des späteren Marxismus korrigierend, wiedergewinnen will. Das ist ihm freilich nur möglich, weil er den Marxschen Männerkörper-zentrierten Arbeitsbegriff teilt, und damit dessen Begriff von Entwicklung der Produktivkräfte, dem ein weiblicher Zugang zu Natur verschlossen bleibt, der die Abgrenzung von Natur, indem herr-schaftlich über sie triumphiert wird, nicht nötig hat. Deshalb kann Bloch, genauso wie Marx, den Menschen nicht „bei-sich-bei-bleiben" lassen, ohne Angst, die menschliche Identität zu verlieren, indem er sich mit Materie mischt (Schmidt 1962, 138). Bloch hält nicht nur an dem männlichen Prinzip der Transzendenz fest, er macht sie mit dem „Prinzip Hoffnung" sogar zum zentralen Thema seines Nachdenkens. Christina Thürmer-Rohr formuliert die feministische Kritik an Bloch, in der ihr eigenen, wortgewandten Art spottend: „Hoffen und Haben, Hoffen und Stürmen, Hoffen und Besitzen, Hoffen und Beherrschen, Hoffen und Vereinnahmen, Hoffen und Zugreifen, Hoffen und Vorgreifen, Hoffen und Eingreifen, Hoffen und Angreifen" (1987, S. 27).*

Literatur

ALTHUSSER, Louis/BALIBAR, Etienne: Das Kapital lesen, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg 1972

AMERY, Jean: Über den Zwang und die Unmöglichkeit, Jude zu sein, abgedruckt in: Frankfurter Rundschau, 17.12.1988, Dokumentation

BAMMÉ, Arno/FEUERSTEIN, Günter/GENTH, Renate u.a.: Maschinen-Menschen, Mensch-Maschinen. Grundrisse einer sozialen Beziehung, Reinbek bei Hamburg 1983

BEAUVOIR, Simone: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Reinbek bei Hamburg 1968

BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika: Die Zukunft der Frauenarbeit und die Gewalt gegen Frauen, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 9/10, 6. Jg. 1983, S. 207–222

BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika/DOKTER, Andrea/FIRAT, Gülsün/HOLZER, Brigitte/MARCINIAK, Karin: Frauen aus der Türkei kommen in die Bundesrepublik, Bremen 1987

BICHSEL, Peter: Einundzwanzig Thesen zum Prinzip Hoffnung, in: Einspruch, Heft 11, 1988, Bern

BLOCH, Ernst: Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961

BLÜM, Norbert: Wir sind für die Mütter, Einführung in das Tagungsthema „Familie – Freiheit – Zukunft", im Zusammenhang mit Leitsätze und Entschließungen der 19. CDA-Bundestagung, 9.–11. Oktober 1981, Mannheim

BOEHNKE, Heiner: Die Reinigung des Weltkörpers. Epidemie als Wunscherfüllung: Über apokalyptischen Kitsch, verkehrte Welt und die Pest, in: Frankfurter Rundschau, 27.8.1988, Feuilleton

ELIAS, Norbert: Über den Prozeß der Zivilisation. Frankfurt a.M. 1980

FANON, Frantz: Schwarze Haut, weiße Masken, Frankfurt a.M. 1985

FIRESTONE, Shulamith: Frauenbefreiung und sexuelle Revolution, Frankfurt a.M. 1975

FOX KELLER, Evelyn: Liebe, Macht und Erkenntnis. Männliche oder weibliche Wissenschaft? München/Wien 1986

FRANK, André Gunder: Über die sogenannte ursprüngliche Akkumulation, in: Dieter Senghaas (Hrsg.), Kapitalistische Weltökonomie, Frankfurt a.M. 1979, S. 68–102

LUKÁCS, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923

MARX, Karl und ENGELS, Friedrich: Die Deutsche Ideologie, Frankfurt 1971

MERCHANT, Carolyn: Der Tod der Natur: Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft, München 1987

MIES, Maria: Subsistenzproduktion, Hausfrauisierung, Kolonisierung, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Heft 9/10, 6. Jg. 1983, S. 115–124

MIES, Maria: Im Supermarkt der käuflichen Körperteile, Die Tageszeitung taz, 1.8.1987

dies.: Die Befreiung vom Konsum. Wege zu einer ökologischen und feministischen Gesellschaft, Hrsg. Die Verbraucherinitiative, Bonn 1988

dies.: Selbstbestimmung: Das Ende der Utopie? Vortrag gehalten während des II. Kongresses: Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechniken, Frankfurt, 28.–30.10.1988

SCHMIDT, Alfred: Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx, Frankfurt a.M. 1962

TERRE DES FEMMES (Hrsg.): Tod als Ehrensache, Frauenschicksale, Berlin 1987

THÜRMER-ROHR, Christina: Vagabundinnen. Feministische Essays, Berlin 1987

WERLHOF, Claudia von: Frauenarbeit: Der blinde Fleck in der Kritik der politischen Ökonomie, in: beiträge zur feministischen theorie udnd praxis, Heft 1, 1978, S. 18–32

dies.: Lohn ist ein „Wert", Leben nicht? in: ProKla, Heft 50, 13. Jg. 1983, S. 38–58

Claudia Pinl

Das Ende des „Heiligen Grals"

„Neuer Feminismus" in der Bundestagsfraktion der Grünen

„Feminismus kennt viele Gesichter" –
Waltraud Schoppe/Gisela Wülffing

Viele weibliche Abgeordnete und Nachrückerinnen der ersten grünen Bundestagsfraktion (1983–87) verstanden sich als Feministinnen, kamen aus der Frauenbewegung oder standen ihr zumindest nahe. Frauen wie Gaby Potthast oder Erika Hickel wollten auf der Bonner Bühne das Unsichtbare, nämlich die Fauen und ihre Probleme, sichtbar machen, sie versuchten, die Medienöffentlichkeit zu nutzen, um das Bewußtsein der Unterdrückung zu verschärfen, sie wollten den patriarchalischen Politapparat verunsichern (Böttger u.a., S. 131 ff).
Letzteres gelang vorzüglich durch die bisher im Hohen Haus völlig ungewohnte Thematisierung von Sexualität und Herrschaft. Ein grüner Abgeordneter, der Frauen sexuell belästigt hatte, wurde öffentlich zur Rechenschaft gezogen und von den Frauen gezwungen, sein Mandat niederzulegen. Erstmals in der Geschichte des Deutschen Bundestages zeigte eine Plenarrednerin den Zusammenhang zwischen der üblicherweise von Männern bevorzugten Form der Sexualität und der Abtreibung auf. In der Kleinfamilie werde Sexualität üblicherweise zu einem Akt von Herrschaft, häufig mit dem Resultat einer ungewollten Schwangerschaft. Waltraud Schoppe forderte den Kanzler auf, dieser möge doch einmal öffentlich die Menschen darauf hinweisen, daß es Formen des Liebesspiels gebe, die außerordentlich lustvoll seien und eine Schwangerschaft ausschlössen – aber man könne ja nur über das reden, wovon man wenigstens ein bißchen verstehe . . . (Dritte Sitzung, 5.5.1983).

Allerdings bestanden bei den grünen Parlamentarierinnen schon damals unterschiedliche Auffassungen darüber, wieweit die Beteiligung am Parlamentarismus und eventuell an einer Regierungskoalition (wie 1985 in Hessen) dazu führen würde, radikale feministische Forderungen fallen zu lassen, ein Stück weit die Frauenbewegung in das herschende System zu integrieren. Während Erika Hickel betonte, es sei wichtig, daß die Frauen auch im Bundestag unberechenbar blieben, denn Berechenbarkeit sei Systembestandteil und Teil der patriarchalen Logik, gab Waltraud Schoppe bereitwillig zu, daß bei der Umarbeitung feministischer Forderungen in parlamentarische Initiativen notgedrungen ein Stück Radikalität der Frauenbewegung verlorengehe (Böttger u.a., S. 135 f.).
Sich einmischen und mitmischen ohne sich vereinnahmen zu lassen – dieses schwierige Kunststück gelang den grünen Frauen im Zehnten Bundestag mehrmals. Das „Feminat", die überraschende Wahl eines rein weiblichen Fraktionsvorstands, signalisierte, daß die grünen Frauen bereit waren, sich Räume auf der politischen Bühne zu nehmen. Mit dem Entwurf eines „Gesetzes zur Aufhebung der Benachteiligung von Frauen in allen gesellschaftlichen Bereichen" (Antidiskriminierungsgesetz – ADG; Bundestagsdrucksache 10/6137) wurde der Versuch gemacht, das Recht der bürgerlichen Gesellschaft gegen den Strich zu bürsten, Gebote und Verbote, Strafen und Sanktionen bewußt und parteilich zugunsten von Frauen umzufunktionieren. Auch für manche Feministinnen in seiner Paragraphenform provozierend prangert der Entwurf alle Verhältnisse an, in denen Frauen unterdrückt, behindert, eingeschränkt, ausgebeutet, auf ihren Körper reduziert oder sonstwie an ihrer menschlichen Entfaltung gehindert werden: In Ehe und Familie, in der Werbung, in ihrer

Freizügigkeit nachts oder im Park, im Verfügungsrecht über ihren eigenen Körper, durch das faktisch herrschende Berufs- und Ausbildungsverbot für Frauen in vielen Branchen.
Das Herrschaftsverhältnis zwischen Männern und Frauen machen die Autorinnen des ADG-Entwurfs vor allem an zwei Erscheinungen fest: An der alle gesellschaftlichen Bereiche prägenden Arbeitsteilung nach Geschlecht mit dem Ergebnis der Minder- bzw. Nichtbewertung der von Frauen verrichteten Arbeit und an der Gewalt gegen Frauen. Der Konsens, das Geschlechterverhältnis als ein Herrschaftsverhältnis anzusehen, dessen greifbare und überall sich manifestierenden Ausprägungen die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und die Gewalt von Männern gegen Frauen sind, ist unter den grünen Frauen spätestens seit der Veröffentlichung des „Müttermanifests" im März 1987 nicht mehr vorhanden. Für Birgit Laubach, eine der Autorinnen des ADG und heute Mitarbeiterin von Waltraud Schoppe, haben sich die Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern zu „Kulturerscheinungen" verflüchtigt.[1] Die Forderung nach Abschaffung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung bespöttelt Birgit Laubach inzwischen als „Heiligen Gral". Waltraud Schoppe, zunächst Verfechterin des ADG und seiner Quotierungsforderungen, stellte 1986 die Notwendigkeit von „Frauenförderplänen" gegenüber der 50-Prozent-Quote in den Vordergrund. Heute kritisiert sie die Quotierungsforderung mit dem Hinweis, diese nutze vor allem den jungen, unabhängigen und kinderlosen Frauen.[2]

Von Frauen zu „Müttern"

Das „Müttermanifest" wirft der grünen Frauenpolitik der Anfangszeit, wie sie vor allem im ADG ihren Niederschlag fand, vor, sie habe einseitig die Integration von Frauen in die Erwerbsarbeit betont, habe mit dem ADG und der Quotierungsforderung die Anpassung der kinderlosen Frauen an die Männergesellschaft gefördert. Das Manifest wettert gegen das „Ghetto der Nichtmütter" und das „Aquarium der Karrierefrauen". Es fordert einen „neuen Emanzipationsbegriff, in dem die Inhalte traditioneller Frauenarbeit, d.h. die Versorgung von Personen, Wahrnehmung sozialer Bezüge, Hinterfragung von sogenannten ‚Sachzwängen' als legitimierte Werte integriert sind."[3]
Die Überlegungen des „Müttermanifests" wurden von einigen Frauen der grünen Bundestagsfraktion geradezu begeistert aufgenommen, vor allem von Antje Vollmer, Christa Nickels und – etwas verhaltener – Waltraud Schoppe. Auch schon früher hatte es Unterschiede in den frauenpolitischen Auffassungen in der Fraktion gegeben. So war und ist Christa Nickels aus ethisch-christlicher Motivation gegen Abtreibung und lehnt die Berufung auf das Selbstbestimmungsrecht von Frauen in dieser Frage ab; dennoch unterstützt sie die Forderung nach Streichung des § 218 aus dem Strafgesetz. Waltraud Schoppe hatte schon früh zu erkennen gegeben, daß sie radikale Forderungen wie etwa die 50-Prozent-Quote für die von ihr angestrebten rot-grünen Regierungskoalitionen für hinderlich halte. Andererseits hatten aber zum Beispiel Überlegungen, die mit dem „Subsistenzansatz" von Marias Mies und Claudia Werlhof verknüpft sind, und die den aus der Aufklärung stammenden Emanzipationsbegriff und das Ziel der Gleichheit als unökologisch und letztlich der frauenfeindlichen „Logik der Trennung" verhaftet ansehen, bei den grünen Politikerinnen der Bundestagsfraktion keinen Anklang gefunden.[4] Noch im September 1986 war der ADG-Entwurf von einer großen Mehrheit der Fraktion verabschiedet worden. Umso größer die Überraschung, als Antje Vollmer bei der Vorstellung des „Müttermanifests" im März 1987 die bisherige grüne Frauenpolitik als „Etappe der Elitebildung" qualifizierte, die jetzt abgelöst werden müsse durch die Hinwendung zu den Bedürfnissen der Mütter. Die „Arbeitsgruppe Mütterpolitik" müsse in der Partei eine große Rolle spielen, „weil von dort offensichtlich ein neuer Emanzipationsanspruch formuliert wird", forderte Waltraud Schoppe auf einer Pressekonfe-

renz am 25.5.1987. Und: „Die Rebellion von Müttern und die Konstituierung einer Arbeitsgruppe Mütterpolitik bei den Grünen ist Ausdruck davon, wie wenig bisherige Ansätze von Frauen- und Gesellschaftspolitik dem Bedürfnis nach einem glücklichen Leben mit Kindern, einem Leben ohne Streß, Überforderung und schlechtem Gwissen gerecht geworden sind" (Schoppe in „Vorwärts", 18.7.1987). Natürlich will auch die offiziell immer noch gültige grüne Frauenprogrammatik mit ihren Forderungen nach Zugangsrecht von Frauen auch zu den besser bezahlten und angenehmeren Erwerbsarbeitsplätzen, nach der Einbeziehung von Männern in die Reproduktionsarbeit und nach materieller Absicherung von Nichterwerbszeiten für beide Geschlechter in Form von Elternurlaub u.ä. genau das, nämlich ein glückliches Leben ohne Streß oder Überforderung, mit oder ohne Kinder. Dem schlechten Bestehenden setzt Waltraud Schoppe aber nicht diese Forderungen ihrer Partei gegenüber sondern beschwört eine „Rebellion", die die Rückbesinnung auf die Frauen jahrhundertelang abgeforderte Rolle als neues soziales Rezept preist.
Das „Müttermanifest" beruht im wesentlichen auf Überlegungen der dem ökolibertären Parteiflügel zugehörenden Münchner Soziologin Gisela A. Erler. Die ökolibertären Grünen glauben, gesellschaftliche Umbau-Prozesse in Gang setzen zu können, ohne kapitalistische oder patriarchale Herrschaftsstrukturen zur Kenntnis zu nehmen. Ihr Ziel ist die Schaffung kleiner, überschaubarer wirtschaftlicher und sozialer Einheiten. Die Gesellschaft befindet sich nach ökolibertärer Ansicht bereits durch den „Wertewandel" ein Stück weit auf dem Weg zu diesem Ziel, weil bezahlte Arbeit eine Abwertung erfahre, die persönliche Zufriedenheit eine Aufwertung.[5)]
Die von Gisela Erler angestrebte Aufwertung traditioneller Frauenarbeit paßt in dieses Konzept. Laut Erler gibt es eine möglicherweise genetisch vorgeprägte, auf jeden Fall aber durch die unterschiedliche psycho-soziale Entwicklung von Jungen und Mädchen verursachte größere Nähe von Frauen zu personen- und sachorientierter Kommunikation, zur Fürsorglichkeit, zur intuitiven Ebene, zur Verantwortung für Kinder, Alte und Schwache. Diese Geschlechtscharaktere zu verändern sei schwer bis unmöglich, darüber hinaus auch nicht wünschenswert.[6)]
Diese in bedenklicher Nähe zu biologistischen Positionen operierende Aufwertung traditioneller Frauenarbeit fiel bei nicht wenigen Frauen innerhalb und außerhalb der Grünen auf fruchtbaren Boden. Offenbar gibt es gerade im grünen politischen Umfeld viele jüngere Frauen, die akademisch ausgebildet, nur schwer oder gar nicht eine ihrer Qualifikation entsprechende Erwerbsarbeit finden und die sich in ihrer Verzweiflung auf die den Frauen immer noch zur Verfügung stehende Rolle als Mutter besinnen, nur um festzustellen, daß ihre materielle Not und/oder soziale Isolation noch zunimmt. Frust und Wut dieser Frauen, ideologisch überhöht und auf Feministinnen und „Nichtmütter" gelenkt, sorgten für Furore innerhalb und außerhalb der grünen Partei. Im März 1987 segnete die Bundesdelegiertenkonferenz (Parteitag) das Anliegen der „Mütter" ab, eine autonome, von der Partei finanzierte Arbeitsgemeinschaft „Mütterpolitik" zu errichten.
Vor allem die Realpolitikerinnen waren von der scheinbaren Kraft dieser neuen Bewegung beeindruckt, steckten doch sie selbst nach dem Ende der rot-grünen Hessen-Koalition in einer Krise. Das realpolitische Programm hatte im wesentlichen gelautet: Pragmatische Reformen, auch wenn inhaltliche Abstriche gemacht werden müssen. Als nach den hessischen und weiteren Landtagswahlen 1987 eine erneute Regierungsbeteiligung, wo auch immer, in weite Ferne gerückt war, machte sich im realpolitischen Flügel programmatischer Katzenjammer breit. Teile der Erlerschen Ideologie schienen wie geschaffen, um bei Realas und Realos das geistig-politische Vakuum zu füllen. Der anfängliche Schwung der „Mütter" versprach neue Impulse von der „Basis". Fortan war bei Waltraud Schoppe die Rede von der „Rebellion", gar vom „Aufstand der Mütter". Dabei wurde freilich verkannt, daß die treibenden Kräfte der „AG Mütterpolitik" entweder gestandene Wissenschaftlerinnen wie Gisela Erler oder Monika Jaeckel waren, oder relativ bekannte Politikerinnen wie Antje Vollmer, Christa Nickels oder die Bonner grüne Ratsfrau Doro Paß-Weing-

artz, also fast schon „Karrierefrauen". Verkannt wurde auch, daß viele Anhängerinnen der „Mütterpolitik" mit der Erler-Ideologie wenig anfangen konnten oder wollten, daß es ihnen vielmehr um konkrete, pragmatische Verbesserungen ihrer Situation ging.[7] Wichtig war aber auch für die Realas, daß Forderungen aus dem Müttermanifest eher geeignet schienen, Bestandteil reformpolitischer Koalitionsprogramme zu werden als die sperrigen 50-Prozent-Quotierungsforderungen und andere Provokationen im ADG. „Im Windschatten des ökolibertären Angriffs auf die grüne Frauenpolitik sehen nun die RealpolitikerInnen die Chance, mit moderater Wortwahl nachzuziehen, um endlich auch in der Frauenpolitik eine Ver-Realoisierung der Grünen durchzusetzen." (Knäpper, 1988b, S. 81).
Reala-Wortführerin Waltraud Schoppe gab jedenfalls die Parole aus, daß die Partei acht Jahre nach ihrer Gründung „eine neue Standortbestimmung leisten und dabei auch inhaltlich Positionen zur Disposition stellen" müsse (Pressekonferenz vom 25.5.1987). Daß die NeuerInnen vor allem Konsequenzen für die grüne Frauenpolitik forderten, war bald klar: „Der Emanzipationsbegriff muß (wieder) neu definiert werden." (Kleinert/Garbe/Schoppe, 1988, S. 41). Aber wie?
Im Folgenden werden einige Argumentationsmuster dokumentiert, die immer wieder auftauchen, wenn die grüne Bundestagsfraktion um die Neudefinition der Emanzipation ringt.

„Erstarrte Feministinnen"

Zunächst fällt auf, daß diejenigen Feministinnen, auch in der grünen Bundestagsfraktion gibt es sie noch, die an der Analyse des Geschlechterverhältnisses als eines Herrschaftsverhältnisses festhalten, von den „Neuerinnen" gern als leicht verbiesterte und verbissene Ewig-Gestrige dargestellt werden, die krampfhaft alte Bastionen besetzt halten und das „erreichte Bewußtsein von Frauendiskriminierung bürokratisch verwalten" (Wülffing, 1988, S. 8). Im Zusammenhang mit dem ADG schreibt Waltraud Schoppe im „Pflasterstrand" (17.3.1988), es sei „wichtig, nicht auf den grünen Statuten zu sitzen und sie als feministisches Bollwerk zu verteidigen, sondern zuzulassen, daß auch wir uns Entwicklungs- und Veränderungsprozesse zugestehen". Es wird eine Tendenz zum Konservatismus konstatiert, weil grüne Frauen „an zehnjährigen Forderungen der Frauenbewegung festhalten" statt „neue Entwicklungen" aufzugreifen und umzusetzen.[8]
Welche Entwicklungen frau konkret im Auge hat, bleibt rätselhaft, zumal sich die „Mütterbewegung" nicht zu dem politischen Flächenbrand entwickelt hat, den einige Protagonistinnen sich wohl erhofft hatten. Jedenfalls: Die „Feministin als professioneller Status", das „Ideal der militanten Vollzeitfeministin", schließlich „die erstarrte Feministin" dienen als Schreckgespenst in diesem Horror-Gemälde, weil sie „die Lust an Veränderung nicht vermitteln" können (alle Qualifizierungen bei Wülffing).
Völlig zu Unrecht schleicht diese Sorte Feministinnen gramgebeugt ihres Weges, denn „Frauen sind längst nicht (mehr) nur die Opfer in dieser Gesellschaft" (Schoppe/Wülffing, 1988, S. 1). Im frauenpolitischen Teil des Entwurfs eines „Manifests grüner Realpolitik" feiern Waltraud Schoppe und ihre Mitarbeiterin Gisela Wülffing die Erfolge grüner Frauenpolitik – die Grünen haben Frauen im öffentlichen Leben „salonfähig" gemacht, die Tatsache alltäglicher Frauendiskriminierung werde von kaum jemand heute noch geleugnet – als Beweis dafür, daß wir uns nicht mehr „nur als das defizitäre Geschlecht" definieren sollten. (Schoppe/Wülffing, S. 1). Es gelte vielmehr „Abschied zu nehmen vom Bild wandelnder Invalidinnen, stets opferbereit und zum Leiden geboren" (Wülffing). „Eine Verelendungstheorie deckt sich nicht mit den tatsächlich wachsenden Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Frauen, das eigene Leben selbst zu gestalten" (Schoppe/Wülffing, S. 2).
Zwar gebe es noch viel Elend und Unterdrückung wird bereitwillig eingeräumt,

aber: „Zwischen Schampus und . . . Elend der sogenannten Dritten Welt könnten wir uns vielleicht bei einem respektablen Spätburgunder treffen" (Schoppe/Wülffing, S. 4). Ärgerlich ist sowohl die Flapsigkeit mit der über die tatsächliche Situation der Mehrheit von Frauen hinweggegangen wird als auch die Unterstellung, Feministinnen – ausgerechnet – sähen Frauen als das defizitäre Geschlecht oder strickten an einer Verelendungstheorie.
Dem „Elend" stellen Waltraud Schoppe und Gisela Wülffing die „Lebenslust" entgegen, die die Frauen wollen (S. 1), die „Lust auf Gestaltung und Expansion" oder die „Lust zu siegen" (Wülffing). Unklar bleibt, welche politischen Schlüsse aus dieser Beschwörung der Lebenslust gezogen werden. An einem Punkt wird es allerdings konkreter. Bestimmte Frauen stehen bei Schoppe, Wülffing und Co ein bißchen im Verdacht, die heterosexuelle Liebe abzulehnen. Anläßlich der „PorNo"-Kampagne schreibt Waltraud Schoppe in der „Emma" (6/88, S. 19): „Wird Emma hier auch wieder die Frauen in gute und böse aufteilen? Ist vielleicht gemeint, die Lust an Sexualität mit Männern sei der Sündenfall, die Pornographie an sich?" An anderer Stelle ist ihr dieser Verdacht schon zur Gewißheit geworden; sie wendet sich gegen eine biologistische Einstellung, die sie ausgemacht haben will: „Wir sind nicht der Meinung, daß die Herrschaftsverhältnisse gegen Frauen und Kinder durch den Besitz bestimmter Sexualorgane etabliert werden . . . Die Identifizierung von Penis mit sexueller Gewalt ist als Position gegenaufklärerisch" (Schoppe/Wülffing, S. 9). Wie meistens verschweigen die Autorinnen, wo die von ihnen bekämpften Positionen vertreten worden sind. Das Muster, Positionen zu unterstellen, die so nie geäußert worden sind, um sie dann umso „erfolgreicher" widerlegen zu können, ist bei den „Neuerinnen" in der grünen Bundestagsfraktion ohnehin beliebt.
Um nicht ihrerseits in den Verdacht zu kommen, mit dem Plädoyer für die Heterosexualität, die „Lebensvielfalt" von Frauen wieder einengen zu wollen, schreiben Waltraud Schoppe und Gisela Wülffing: „Anders als zu Zeiten der Bewegungslesben kann heute auch das Lesbischsein eine erotische Entscheidung sein. Mehr und mehr ist bei Frauen eine unbeschwerte Bisexualität zu beobachten. Frauen, auch solche mit ‚festen' heterosexuellen Verhältnissen, naschen gern mal vom Erlebnis gleichgeschlechtlicher Freuden." (Schoppe/Wülffing, S. 8)
Das Verhältnis zwischen den Geschlechtern, die Frage nach der Ursache für Gewalt und Unterdrückung wurde beim Streit um die Mindeststrafe für Vergewaltiger kontrovers diskutiert.

Der Streit um die Mindeststrafe für Vergewaltiger

Im grünen Entwurf eines Antidiskriminierungsgesetzes sind Bestimmungen geltender Gesetze daraufhin untersucht worden, inwieweit sie sich für Frauen benachteiligend oder unterdrückend auswirken. Der ADG-Entwurf schlägt vor, drei besonders frauenfeindliche Bestimmungen aus dem geltenden Strafrechtsparagraphen zur Vergewaltigung zu streichen. es ist dies der „minderschwere Fall", der vor Gericht dazu dient, aus Vergewaltigung ein Kavaliersdelikt zu machen; es ist das physisch verstandene Kriterium der „Gewalt", wonach eine Frau vor Gericht dann glaubwürdig ist, wenn sie halb totgeschlagen worden ist; schließlich der Begriff „außerehelicher Beischlaf", der Ehefrauen zu Personen minderen Rechts stempelt.
Als diese und verwandte Teile des ADG im November 1987 wieder in den Bundestag eingebracht werden sollten, beschloß die Fraktionsversammlung nach kaum halbstündiger Debatte, die Mindeststrafe für Vergewaltiger solle von zwei Jahren (geltendes Recht) auf ein Jahr herabgesetzt werden. Gängigstes Argument, das in diesem Zusammenhang vor allem von Männern vorgetragen wird, ist ein Rechenexempel: Wenn der Straftatbestand ausgeweitet werden soll, der „minderschwere Fall" (Strafmaß sechs Monate) wegfällt, dann könne doch „im Gegenzug" das Strafmaß gesenkt werden.

In unserem Zusammenhang interessanter sind die Argumente für die Herabsetzung der Mindeststrafe, die von den Frauenpolitikerinnen vorgetragen wurden. Während Christa Nickels davor warnte, auf patriarchalische Gewalt mit patriarchalischen Mitteln wie „Rachegefühle" und dem „Vorschlaghammer Knast" zu antworten, sorgte sich Waltraud Schoppe zunächst um die „Versöhnungsbereitschaft", zum Beispiel zwischen Eheleuten, die dann nicht mehr zum Tragen kommen könne, wenn der Ehemann wegen Vergewaltigung ins Gefängnis muß (eine Strafe von zwei Jahren kann nur noch in Ausnahmefällen zur Bewährung ausgesetzt werden), der Frau aber möglicherweise an der Aufrechterhaltung der Ehe gelegen ist: „Ein Jahr Mindeststrafe entspricht der Lebenswirklichkeit von Frauen mehr" (Schoppe in der Fraktionsversammlung vom 3.11.1987).
Nach heftigen Protesten von der Parteibasis, Notrufgruppen usw. wurde zwar der umstrittene Gesetzentwurf aus dem Bundestag zurückgezogen, der Streit um die Strafzumessung ging aber weiter. Für mich und andere „Altfeministinnen" waren in diesem Zusammenhang besonders ärgerlich Argumentationen, die die uns früher einigende Parteilichkeit für Frauen aufgaben zugunsten der „Täterperspektive". So gab es auf der Fraktionssitzung am 23.2.1988 auch von Fraktionsfrauen Zustimmung für die Hamburger Psychologin Margret Hauch, die zu bedenken gab, daß „sexuelle Gewalthandlungen mehr mit Schwäche als mit Stärke zu tun haben" und daß eine möglicherweise Erfolg versprechende Tätertherapie diese Männer mit ihrer Schwäche konfrontieren müsse. Sicher nicht falsch, aber ebenso sicher nicht das Thema, das mich und andere Feministinnen bei der Diskussion von Vergewaltigung in erster Linie interessiert. Die Parole „Therapie statt Strafe" schien dann auch für viele FraktionärInnen der ideale Ausweg aus der leidigen Diskussion um die Strafzumessung. Waltraud Schoppe plädierte gar für „Elternschulen", die verhindern sollten, daß in Elternhäusern schwache Männer produziert würden. Der Ausgangspunkt, daß Vergewaltigung, dieses besonders demütigende Unterwerfungsritual, etwas damit zu tun hat, daß in dieser Gesellschaft Männer ein quasi natürliches Verfügungsrecht über die Körper von Frauen haben, war somit erfolgreich aus dem Blick geraten.

Nicht mehr die Abschaffung gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen Männer über Frauen verfügen, sie demütigen, ihre Körper benutzen und sie für sich arbeiten lassen, steht im Mittelpunkt der Überlegungen, sondern der „Dialog" mit den „selber verunsicherten und leidenden Männern" (Schoppe/Wülffing, S. 11). Waltraud Schoppe schreibt: „Ich will eine neue Verständigung zwischen den Geschlechtern. Es gibt keine Versöhnung der Widersprüche in *einem* Geschlecht ohne die Versöhnung mit dem anderen." Ohne eine „Strategie der Annäherung der Geschlechter" werde sich an den Gewaltverhältnissen nichts ändern.[9] Zustimmend wird Marcelle Marini zitiert, die in diesem Dialog mit den Männern „vielleicht . . . die Hauptaufgabe eines in steter Wandlung begriffenen Feminismus" sieht (Marini/Habib,S. 76). „Nähe und Fremdheit, das Eingeständnis gegenseitiger Unterdrückung und ein sattes Liebesverlangen, ist das nicht eine Mixtur, die einen feurigen Dialog über die Liebe geradezu herausfordert?" (Schoppe/Wülffing, S. 6).
Inzwischen hat eine Verschiebung in der Argumentation für die einjährige Mindeststrafe stattgefunden. Statt von „Versöhnung" oder „Tätertherapie" ist jetzt die Rede von der angeblichen Obrigkeitsgläubigkeit derjenigen, die an der zweijährigen Mindeststrafe festhalten wollen und von möglichen bedenklichen Folgen auch für die Frauen: Ehefrauen würden bei einer so hohen Eingangsstrafe nicht wagen, ihre Ehemänner anzuzeigen, Richter würden kaum noch verurteilen, die Reform würde in ihr Gegenteil verkehrt werden.
Neben der Frage, wieweit das Verhältnis zwischen den Geschlechtern durch Dialog zu verbessern ist, ist in der grünen Bundestagsfraktion vor allem umstritten, ob es so etwas wie spezifisch weibliche Lebensentwürfe gebe und welche politischen Schlußfolgerungen gegebenenfalls daraus zu ziehen sind.

„Zick-Zack" – ein neuer Emanzipationsbegriff?

Erscheinungsformen patriarchaler Herrschaft, wie zum Beispiel unterschiedliche männliche und weibliche Sozialcharaktere, werden von den Realas zwar nicht wie bei Gisela Erler auf in der Biologie liegende Unterschiede zurückgeführt, aber wie sie entstanden sind, wird nicht hinterfragt, und letztlich werden sie positiv bewertet. Es gebe „unterschiedliche Sichtweisen von Männern und Frauen . . . aus denen sich Lebensentwürfe mit unterschiedlichen Leidenschaften formulieren. Diese Differenzen anerkennen, ohne in Ungleichheit zu verfallen, ohne uns Deformierungen abzuverlangen, könnte Grundlage eines neuen Dialogs zwischen den Geschlechtern sein." (Schoppe/Wülffing, S. 6). „Gegen die Phalanx einheitlicher Parolen" (Wülffing) werden „unterschiedliche Lebensmodelle von Frauen" reklamiert und zum Ausgangspunkt für politisches Handeln erklärt. „Es kann uns in unserer Arbeit nicht darum gehen, Frauen auf bestehende Maßstäbe ‚Männer–Karriere–Gleichheit' zu konditionieren. Das bedeutet nicht, gegen allgegenwärtige Diskriminierung nicht vorzugehen." (Kleinert/Garbe/Schoppe, S. 41–42).
„Gleichheit *und* Lebensvielfalt" lautet die Parole, nur einige Unbelehrbare haben das noch nicht kapiert. „Die Frauenbewegung hat sich differenziert, Emanzipation funktioniert nicht gleichgeschaltet und dieses wird als Schwäche empfunden". „Begierden" werden ausgemacht, die „sich dem abstrakten Gleichheitsgedanken widersetzen" (Wülffing). Welches diese Begierden sind, bleibt wie so oft bei Reala-Äußerungen, unklar. Aber frau tut der Autorin sicher nicht Unrecht, wenn sie davon ausgeht, daß die hier und da wieder zunehmende Tendenz zum Leben mit Kindern und zu familialen Bezügen gemeint ist. „(Zur offensiven Umgestaltung der Gesellschaft) gehört genauso das Auftrennen der historisch gewachsenen Arbeitsteilung zwischen Männern und Frauen wie die selbstbewußte Berücksichtigung und Akzeptanz weiblicher Lebensläufe, die mehr im Zick-Zack-Kurs verlaufen als gradlinig ein Berufsziel verfolgen." (Kleinert/Garbe/Schoppe, S. 28).
Auch hier wieder das bereits bekannte Muster, Positionen zu kritisieren, die so nie vertreten worden sind, jedenfalls nicht von grünen Frauenpolitikerinnen. Das Antidiskriminierungsgesetz, beispielsweise, propagiert nirgendwo unhinterfragt Männer- oder Karrieremaßstäbe. Es will vielmehr Rahmenbedingungen so verändern, daß Frauen tatsächlich die Wahl haben, „Lebensvielfalt" zu leben, ohne materiell ins Abseits oder sozial in die Isolation gedrängt zu werden.
Der neue Emanzipationsbegriff, ein fröhliches Bekenntnis zum Zick-Zack weiblicher Lebensläufe? Es wird jedenfalls nicht hinterfragt, wie dieses „Zick-Zack" zustandekommt, ob Frauen tatsächlich die Möglichkeit haben, freiwillig und selbstbestimmt ihre Lebensentwürfe zu wählen, was nicht der Fall ist in dieser Gesellschaft, die ihnen noch nicht einmal die Verfügung über den eigenen Körper zugesteht, von materieller Armut und Marginalisierung am Arbeitsmarkt ganz zu schweigen.
Die im wesentlichen von Waltraud Schoppe und ihren Mitarbeiterinnen vertretene „Politik der Lebensvielfalt"[11] hat unmittelbare Auswirkungen auf die Frauenpolitik der grünen Bundestagsfraktion. Neben dem Thema „Strafzumessung für Vergewaltiger" ist es vor allem die Frage der „Vereinbarkeit von Erwerbsarbeit und Leben mit Kindern", an der die Unterschiede deutlich werden.

„Vereinbarkeit" von Erwerbsarbeit und Leben mit Kindern

Stärker als in der Frage der Strafzumessung für Vergewaltiger steht in der Diskussion um die „Vereinbarkeit" eine zentrale Kategorie feministischer Analyse im Mittelpunkt, nämlich die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, ihr Zusammenhang mit dem patriarchalischen Herrschaftssystem und ihre konkrete Ausprägung im Leben von Männern und Frauen.

In einer Auseinandersetzung mit dem Irseer Programm-Entwurf der SPD kritisierte Waltraud Schoppe den dort benutzten Begriff „Gleichstellungspolitik": „Ich halte den Begriff ‚Gleichstellung' und das Ziel, das sich dahinter verbirgt: die männliche Erwerbsbiographie als Vorbild für die Frauen, für nicht erstrebenswert. Männer, auch wenn sie Väter sind, planen und leben, als wären sie unabhängig, bar aller Pflichten zu Hause. Wenn Frauen ebenfalls dieses Ziel verfolgen, bleibt eigentlich nur übrig, die Kinder wegzuorganisieren. – Ganz abgesehen davon, daß Frauen schon heute Organisationstalent beweisen, es bleibt das schlechte Gewissen, zu wenig Zeit für die Kinder zu haben. Dies schlechte Gewissen verspüren die Frauen, weil sie traditionell eine stärkere Verantwortung für die Kinder haben. – Ich denke, Teilzeitarbeit darf kein Tabuthema sein. Nicht als Rationalisierungsmaßnahme für Arbeitgeber, wie es heute üblich ist, sondern als Möglichkeit für Väter und Mütter oder für diejenigen, die Alte oder Kranke pflegen wollen." (Vorwärts, 18.7.1987) An anderer Stelle fordert Waltraud Schoppe „neue Formen" der Teilzeitarbeit als „Zwischenschritt" auf dem Wege einer allgemeinen Umverteilung von bezahlter und unbezahlter Arbeit zwischen Erwerbstätigen und Erwerbslosen, zwischen Männern und Frauen. Ein solcher Zwischenschritt habe sich aber „an den gegebenen Realitäten einerseits und artikulierten Bedürfnissen andererseits" zu orientieren. Die „artikulierten Bedürfnisse" sind selbstverständlich die der Frauen, denn diese hätten als „historische Neulinge auf dem Arbeitsmarkt . . . mit dem in der männlichen Berufswelt vorgegebenem Wertesystem zu kämpfen" (Kleinert/Garbe/Schoppe, S. 29). Andererseits wollten die Frauen sich auch nicht „von ihrem vielfältigeren Leben ohne weiteres verabschieden". Daher bestehe ein „identisches Interesse an der Teilzeitarbeit"; „identisch" mit dem unternehmerischen Interesse an der Teilzeitbeschäftigung (Kleinert/Garbe/Schoppe, S. 29).
Aus der Tatsache, daß Männer sich nach wie vor erfolgreich weigern, ihre Hälfte der gesellschaftlich notwendigen Arbeit zu übernehmen, werden bei Waltraud Schoppe „artikulierte Bedürfnisse" von Frauen nach Teilzeitarbeit, denn irgendwer muß sich schließlich um die Kinder kümmern. Daß Frauen im Unterschied zu Männern schnell ein schlechtes Gewissen verspüren, gehört ebenso zu den „gegebenen Realitäten" wie die Tatsache, daß es fast ausschließlich Frauen sind, die Alte oder Kranke pflegen „wollen". Aus den miserablen Bedingungen, unter denen Millionen Frauen erwerbstätig sind – völlig unzureichende Betreuungseinrichtungen für Kinder, keine Hilfe vom „Partner", eine steigende Anzahl von Tätigkeiten, für die nur noch Teilzeitbeschäftigung angeboten wird – wird ein originäres Interesse von Frauen an Teilzeitarbeit abgeleitet und zusätzlich historisch falsch begründet. Frauen waren immer erwerbstätig und können keinesfalls als „Neulinge auf dem Arbeitsmarkt" gesehen werden.

Für die Mehrheit der grünen Bundestagsfraktion – Frauen wie Männer – geht es bei der Frage der „Vereinbarkeit" von Erwerbsarbeit und Leben mit Kindern ausschließlich darum, wie *Frauen* dies vereinbaren können. Die Lebensentwürfe von Männern bleiben ausgeklammert, ihr „Privates" wird nicht „politisch", weder ihre lebenslange Orientierung an Beruf und Karriere noch ihre Abgehobenheit von menschlichen Alltagsbezügen, zu denen auch die Verantwortung für Alte, Schwache oder Kinder zu rechnen ist.
Im November 1987 änderte die Fraktionsmehrheit eine Bestimmung im grünen Entwurf eines Arbeitszeitgesetzes, wonach ein dreijähriger, mit Lohnersatzleistungen gekoppelter Elternurlaub verbindlich zwischen Vater und Mutter aufzuteilen war, ansonsten eine Hälfte verfiel. Gegen diesen überaus vorsichtigen Versuch der früheren Fraktion, einen Motivationsdruck auf die Männer auszuüben, endlich ihren Anteil an der Verantwortung für Kinder und der damit verbundenen Arbeit zu übernehmen, wurde jetzt eingewandt, die „geschlechtshierarchische Arbeitsteilung" könne so nicht abgeschafft werden, das könne man nicht „zwangsweise auf dem Rücken von Frauen und Kindern" durchsetzen; es handle sich um jahrhundertealte „kultu-

relle Prägungen", die Auseinandersetzungen um diese dürfe man nichts zwangsweise in die Familien verlagern (Fraktionsversammlung vom 3.11.1987).
Die materielle Basis des Patriarchats und Grundlage der Gewalt gegen Frauen, die Arbeitsteilung nach Geschlecht, wird zur „kulturellen Angelegenheit" verharmlost. Oder sie wird zur „geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung" uminterpretiert, wodurch unterstellt wird, es gebe eine Arbeitsteilung nach Geschlecht, die nicht hierarchisch geprägt ist. Konsequent ist dann schon, wenn die Abgeordnete Jutta Oesterle-Schwerin erklärt, nicht die Abschaffung der Arbeitsteilung nach Geschlecht sei das wichtige Ziel, sondern die Abschaffung der negativen Auswirkungen der Arbeitsteilung auf Frauen. Mit ihrem „Betreuungsgeld-Modell" hat sie ausschließlich die finanziell negativen Auswirkungen auf Frauen im Auge, die Kinder erziehen und dafür auf Erwerbsarbeit teilweise oder ganz verzichtet haben.[11] Sie sieht nicht, daß die materielle Absicherung traditionell weiblicher Tätigkeiten wie Kindererziehen oder Pflege Schwacher unter Verzicht darauf, Männer in diese Arbeit zu integrieren und für ausreichende Kinderbetreuungseinrichtungen zu sorgen, wahrscheinlich dazu führt, daß Frauen weiterhin allein für die Reproduktionsarbeit zuständig bleiben, ihre Sonderstellung in anderen gesellschaftlichen Bereichen, insbesondere am Erwerbsarbeitsmarkt, damit besiegelt wird.
Eine Gegenposition zum „Betreuungsgeld-Modell" vertrat bis vor kurzem die Abgeordnete Marieluise Beck-Oberdorf mit ihrem Vorschlag einer verpflichtenden Herabsetzung der täglichen Arbeitszeit für Väter und Mütter kleiner Kinder (mit Lohnausgleich).[12] Inzwischen hat die Fraktionsmehrheit zum Thema „Vereinbarkeit" ein von Beck-Oberdorf und Oesterle-Schwerin ausgehandeltes Kompromißpapier verabschiedet. Darin wird ein Modell reduzierter Erwerbsarbeit für Eltern vorgeschlagen mit Lohnausgleich, bzw. Erziehungsgeld für Nichterwerbstätige. Eltern bzw. Betreuungspersonen mit einem Kind bzw. Kindern unter drei können sich auch ganz freistellen lassen. Vom vierten bis zum zwölften Lebensjahr des Kindes bzw. der Kinder besteht Anspruch auf subventionierte Arbeitszeitverkürzung „für männliche und/oder weibliche Betreuungspersonen". Es können sich nach diesem Modell entweder zwei Personen für jeweils zwei Arbeitsstunden täglich freistellen lassen oder eine Person halbtags; die Rückkehr von einem Teilzeitarbeitsplatz auf eine volle Stelle soll jederzeit möglich sein. Wie die Eltern die Arbeitszeit untereinander aufteilen, ob zum Beispiel beide ihre tägliche Arbeitszeit um zwei Stunden reduzieren oder nur die Frau eine halbe Stelle beansprucht, wer in den beiden ersten Lebensjahren des Kindes ganz aus dem Beruf ausscheidet, bleibt „dem freien Spiel der Kräfte überlassen" (Beck-Oberdorf). Auch nach diesem Modell bleibt die Verantwortung für Kinder an den Frauen hängen. Denn es gibt darin nichts, was Männer zwingen würde, ihre Vaterschaft auch sozial zu leben. Männer können – ohne Lohneinbuße – die Möglichkeit der reduzierten Arbeit oder des Elternurlaubs wahrnehmen, müssen es aber nicht. Das heißt, sie werden in den allermeisten Fällen den Interessen der Unternehmen (bzw. ihrem eigenen Interesse) an kontinuierlich und lebenslang einsetzbarer Arbeitskraft nachkommen. Damit wird eine Chance vertan, die männliche Normalerwerbsbiographie aufzubrechen und Männer in alltägliche Lebensbezüge zu integrieren, wozu auch die Sorge um Alte, Hilfsbedürftige oder Kinder gehört.

Die „Politik der Differenz"

Welche Konsequenzen aus der „unüberwindlichen Andersheit zwischen den Geschlechtern", die Luce Irigaray auf die körperlich-sexuelle Differenz zurückführt, zu ziehen sind, ist in der Frauenbewegung umstritten. Folgt aus diesem ja unleugbaren körperlichen Anderssein bereits der andere Blick, „die andere Stimme" (Carol Gilligan)? Folgt aus der Gebärfähigkeit der Frau eine größere Nähe zum „natürlichen Leben" infolge der „Produktion, Pflege, Bewahrung dieses Lebens durch die

Frauen" (Veronika Bennholt-Thomsen)? Oder sind „Männlichkeit und Weiblichkeit historische Geschlechtskrankheiten" (Christina Thürmer-Rohr), die zumindest in ihrer heutigen Gestalt, vom herrschenden Geschlecht definiert und vorgegeben sind und denen gerade Frauen sich nicht ungestraft entziehen dürfen?
Der Kampf gegen Geschlechterstereotypen als patriarchales Herrschaftsmittel war und ist wesentlicher Bestandteil der Frauenbewegung.[13] Wer heute eine „Politik des Unterschieds" propagiert, muß sich nach den Voraussetzungen und Konsequenzen befragen lassen. Die „Mütterpolitik", die sich mit den bestehenden Bedingungen versöhnt, indem sie die positiv bewertet und ideologisch überhöht, hat bei der realpolitischen Umwälzung der grünen Frauenpolitik zweifellos Patin gestanden. Aber bei aller Betonung der im Vergleich zu Männern „unterschiedlichen Sichtweisen" von Frauen und ihres „vielfältigeren Lebens" gehen die Realpolitikerinnen nicht soweit, sich von der bisherigen grünen Antidiskriminierungspolitik ganz zu verabschieden. Die Quotierung aller Erwerbsarbeits- und Ausbildungsplätze, aller Funktionen im öffentlichen Leben, wird nicht grundsätzlich infragegestellt, aber auch nicht mehr offensiv vertreten.

In letzter Zeit diskutiert vor allem Gisela Wülffing die Frage von „Gleichheit" und „Differenz" in der Terminologie der Mailänder Buchladen-Frauen. Anliegen der Mailänderinnen ist es, in die ausschließlich von Männern definierte Gesellschaft symbolisch und faktisch die Existenz des weiblichen Geschlechts einzuschreiben. Das kann nur geschehen – so der Gedankengang – wenn die ursprünglich in den Menschen angelegte sexuelle Differenz Bedeutung verliehen bekommt, und zwar von den Frauen. Denn alle bisherigen Werte, Institutionen, Regeln, Symbole sind von Männern für Männer gemacht, das weibliche Geschlecht kommt in ihnen nicht vor. Aus der Sicht der Mailänderinnen hat die sexuelle Differenz allerdings nichts mit Geschlechterstereotypen zu tun, vielmehr muß „die sexuelle Differenz erst hergestellt werden . . . bevor sie aufgedeckt werden kann (Libreria delle donne, S. 104). Daraus folgt, daß die Mitarbeit in Parteien und Parlamenten, die Vorlage von Gesetzentwürfen bis hin zur Forderung nach straffreier Abtreibung oder Bestrafung von Vergewaltigern für die Mailänderinnen kein politischer Weg sein kann, hieße es doch sich auf den ausschließlich von Männern geprägten Diskurs einzulassen, um darin unterzugehen.

Die teilweise Übernahme solcher Gedanken ist meines Erachtens unredlich und nicht legitim bei Frauen, deren ganzes politisches Selbstverständnis auf ihrer Arbeit in einer Partei, im Parlament beruht. Wenn die Mailänderinnen aus ihrer radikal autonomen Position heraus zum Beispiel die Forderung nach härtere Bestrafung für Vergewaltiger ablehnen, so hat das eine andere Qualität als wenn grüne Politikerinnen, die kaum einen der alltäglichen Kämpfe in den männlich-dominierten politischen Strukturen von Partei und Parlament auslassen, für die Herabsetzung der Mindeststrafe für Vergewaltigung plädieren.[14]
Der Eklektizismus, mit dem sich die Realpolitikerinnen aus verschiedenen Strömungen und Ansätzen das ihnen gerade Passende herauspicken, hat zu einem bunten Strauß von Forderungen, Einstellungen, Wertungen geführt, aus dem sich fast jede(r) potentielle Wähler(in), fast jeder potentielle Koalitionspartner das Passende heraussuchen kann, sowohl „der städtische liberale, an seinen individuellen Lebensentwürfen zuerst orientierte, konsumfreundliche Citoyen" wie die erwerbslose Frau mit Kindern, die einerseits erfährt, daß ihre Mutterrolle aufgewertet werden soll, andererseits, daß die Grünen für die Quotierung der Erwerbsarbeit eintreten. Mit einem solchen Potpourri ausgerüstet könnten die Realas fast in jede Koalitionsverhandlung gehen. Auch mit der CDU. Denn „unterschiedliche Lebensmodelle von Frauen" propagiert die CDU schon lange; bei ihr heißt das „Wahlfreiheit" und bedeutet die Freiheit, zwischen Kinderversorgung, Hausarbeit und ungesicherten Beschäftigungsverhältnissen auf dem Erwerbsarbeitsmarkt hin- und herzupendeln.

Anmerkungen

1) Fraktionssitzung vom 3.11.1987.

2) „Zum Beispiel auf der letzten Fraktionssitzung der 10. Legislaturperiode, Dez. 1986.

3) Zur Auseinandersetzung mit der Ideologie des „Müttermanifests" vergleiche „Mamalogie", beiträge zur feministischen theorie und praxis, Nr. 21/22, 1988, insbesondere den Aufsatz von Brunhilde Sauer-Burghard.

4) Mit der Ausnahme vielleicht von einer punktuellen Zusammenarbeit zwischen Maria Mies und der Abgeordneten Halo Saibold zum Thema „Konsumboykott"; vgl. Frauen und Ökologie, S. 165 ff.

5) Vgl. Ökolibertäre Grüne (Hrsg.), Systemopposition oder Volkspartei? Gedanken zu Demokratie, Privatheit und Wirtschaft. Broschüre o.O., o.J. (1984).

6) Zur Auseinandersetzung mit Erler vgl. Knäpper und Pinl.

7) Das wurde z.B. deutlich beim „Mütterzentrums-Kongreß" im März 1988 in Langen bei Frankfurt. Es wurden Forderungen aufgestellt nach mehr Kinderbetreuungseinrichtungen, kinderfreundlicher Kommunal- und Verkehrspolitik, Geld für Mütterzentren, ohne daß die Rolle von Frauen mit Kindern ideologisch überhöht dargestellt wurde.

8) So Birgit Laubach auf dem Forum zur Frauenpolitik, Perspektivkongreß, Bonn 18. Juni 1988.

9) „taz" 9.6.1988, Hervorhebung im Original.

10) Zwar besteht die grüne Bundestagsfraktion mehrheitlich aus Frauen, aber nur wenige der weiblichen Abgeordneten beteiligen sich am „Arbeitskreis Frauenpolitik" oder sind sonst frauenpolitisch aktiv. Realpolitische Frauenpositionen finden in der Fraktion in der Regel jedoch eine Mehrheit und werden in wesentlichen Teilen zum Beispiel von den Abgeordneten Halo Saibold, Bärbel Rust oder Antje Vollmer unterstützt.

11) Eine Betreuungsperson eines Kindes unter drei sollte nach dieser Vorstellung 2.000,– DM netto im Monat erhalten, gleich ob sieler erwerbstätig wäre oder nicht. Das Geld dürfte auch zur Bezahlung einer Tagesmutter o.ä. verwandt werden. Abgesehen von sonstiger Kritik an diesem Vorschlag – sehr teuer, Bevorzugung „privater" Kinderbetreuungsmöglichkeiten gegenüber kollektiver Regelungen – vermute ich, daß selbst zehntausend Mark im Monat die meisten Männer nicht von der Verfolgung ihrer „Normalerwerbsbiographie" abbringen würde. Genau dieses Muster gilt es aber m.E. aufzuknakken – die lebenslange Verfügbarkeit des (männlichen) Normalerwerbstätigen für die Erwerbsarbeit.

12) „Sechs-Stunden-Tag für Eltern". Vgl. „Wo liegt der Frauen Glück?" Neue Wege zwischen Beruf und Kindern. Hrsg. vom AK Frauenpolitik der Grünen im Bundestag, Köln 1988, insbesondere S. 107 ff. Das „Sechs-Stunden-Tag-Modell" plädierte für eine gesetzliche Begrenzung der Arbeitszeit für Väter und Mütter etwa analog der Mutterschutzgesetzgebung.

13) Den Konflikt zwischen dem an Gleichheit zwischen den Geschlechtern orientierten Feminismus und einem Konzept „weiblicher" Werte und Normen hat für die erste Frauenbewegung Cornelia Klinger beschrieben. Vgl. Klinger, Cornelia: Déjà-Vu. Oder die Frage nach den Emanzipationsstrategien im Vergleich zwischen der ersten und der zweiten Frauenbewegung, in: Kommune Nr. 12, 1986, S. 57 ff.

14) Anders als die Mailänderinnen halte ich diese Kämpfe von Frauen in männlich dominierten Strukturen wie der grünen Partei oder in den Parlamenten für unabdingbar, um Frauen ein paar Rahmenbedingungen zu sichern – materielle Besserstellung, Abwehrrechte gegen sexuelle Gewalt und Enteignung unserer Körper – die uns erst ermöglichen, uns selbstbestimmt für unterschiedliche Lebensentwürfe zu entscheiden. Ich sehe nicht, wie frau dabei auf ein Konzept der Gleichstellung verzichten kann, ohne damit zugleich auf die institutionelle Verankerung von Freiräumen zu verzichten (Geld, „ein Zimmer für sich allein"). Die Gefahr, daß aus Gleichstellung Angleichung wird besteht m.E. solange nicht, wie ein Austausch zwischen den Frauen in den Institutionen und den Frauen in autonomen Bereichen der Frauenbewegung besteht.

Literatur

BÖTTGER, Barbara/LÜTKES, Anne/MÖLLER, Carola: Grüne Parlamentarierinnen – Macht für Frauen? In: beiträge zur feministischen theorie und praxis Nr. 13, S. 131 ff

FRAUEN und Ökologie. Gegen den Machbarkeitswahn. Hrsg. von den GRÜNEN im Bundestag/AK Frauenpolitik, Köln 1987

KLEINERT, Hubert/GARBE, Charlotte/SCHOPPE, Waltraud: Von der Mühsal grüner Reformpolitik. (Vervielf. Manuskript) Bonn 1988

KNÄPPER, Marie-Theres: Die Faszination des Alltäglichen – ein Schritt vor, zwei zurück. Zur Politik des Unterschieds bei Gisela Erler, in: „Mamalogie", beiträge zur feministischen theorie und praxis Nr. 21/22, S. 13 ff

dies.: Feminismus oder Süßmuth – Wende in der Frauenpolitik, in: Hippler/Maier (Hrsg.): Sind die Grünen noch zu retten? Köln 1988, S. 67 ff

LIBRERIA delle donne di Milano (Hrsg.): Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis, Berlin 1988

MARINI, Marcelle/HABIB, Claude: Neuer Feminismus oder Post-Feminismus, in: Lettre International Nr. 1, S. 43 ff

PINL, Claudia: Schöne Grüße von Norbert Blüm. „Neue (grüne) Mütterlichkeit" – eine ökologische Frauenpolitik?, in: Frauen und Ökologie. Gegen den Machbarkeitswahn. Hrsg. von den Grünen im Bundestag/AK Frauenpolitik, Köln 1987, S. 113 ff

SCHOPPE, Waltraud/WÜLFFING, Gisela: Grüne Frauenpolitik, in: Sein oder Nichtsein. Entwurf für ein Manifest grüner Realpolitik. (Vervielf. Manuskript) Bonn, Mai 1988

WÜLFFING, Gisela: In der Wildnis der Differenz – ohne gesichertes Hinterland, in: taz, 17.9.1988, S. 8

144 *Marianne Tralau:* **Tagebuchblatt**, *Quelle: „365 Tage", Köln 1982*

Iris Bubenik-Bauer

Vom Vorbild lernen und darüber hinaus gehen

„Keine Frau ist wirklich frei, zu sein, was sie will, wenn sie nicht auch frei ist, lesbisch zu sein." Charlotte Bunch

Simone de Beauvoir, am 9. Januar 1908 in Paris geboren, starb am 14. April 1986 in ihrer Geburtsstadt.
Ihr Tod berührte mich, als sei eine nahe Angehörige gestorben. Ich hatte den Wunsch, herauszufinden, was sie mir persönlich bedeutet hat, was ich von ihr gelernt habe. Außerdem kam ich zu der Auffassung, daß eine Würdigung ihres Hauptlebenswerkes durch Frauen der Frauenbewegung noch ansteht und zu leisten ist.
Betroffen stand ich vor der Tatsache, daß selbst eine Frau wie Simone de Beauvoir in den zahlreichen Nachrufen vorrangig als Lebensgefährtin von Sartre gewürdigt wurde. Auch sie, die selber ein umfangreiches literarisches Werk geschaffen hatte, entging damit nicht dem Schicksal der meisten Schriftstellerinnen nur an der Seite eines „großen Mannes" anerkannt zu werden. Dadurch wird ein Prozeß eingeleitet, der potentiell sicherstellt, daß ihre Werke, ihr Leben und Wirken den nachfolgenden Generationen von Frauen zunehmend aus dem Blick gerät. Im Endergebnis bedeutete dies bis heute weibliche Kraft und Vorbilder in der Geschichte unsichtbar werden zu lassen. In letzter Konsequenz alle authentischen Spuren auszulöschen.
Für Generationen von Frauen wird somit immer wieder die Realität reproduziert, die uns zu „Fremden in der eigenen Kultur" werden läßt. Um dies zu durchbrechen, schrieb ich diesen Artikel, zuerst gehalten als Vortrag anläßlich ihres Todes 1986, mit den folgenden Ansprüchen:
– Ich möchte Anstöße geben, die Bücher von Simone de Beauvoir wieder zu lesen und sich mit ihnen kritisch auseinanderzusetzen.
– Ich habe den Wunsch zu klären, inwieweit die ökonomische Unabhängigkeit der Frau Wege in die Freiheit ermöglicht und fragen, inwieweit die äußere Unabhängigkeit auch die innere, emotionale und geistige Unabhängigkeit garantiert.
– Ich stelle zur Diskussion, inwieweit Frauen „das andere Geschlecht" darstellen und ob sie sich nicht als eigentliches Geschlecht erfahren und lieben müßten, um auf die „Achtung der Verächter" verzichten und frei sein zu können.

Bereits im Alter von 14 Jahren waren Simone de Beauvoir (S.d.B.) und Sartre mir Vorbilder. Ihre philosophischen Positionen waren damals für mich der Inbegriff radikaler Kritik bürgerlicher Werte und Normen sowie der diesen innewohnenden Doppelmoral. Von ihrer Philosophie war ich geistig und emotional angezogen, denn sie erlaubte mir alles in Frage zu stellen, auch meine eigene Gefühlswelt, die wenig mit dem übereinstimmte, was ich und andere von ihr erwarteten. Nichts blieb mehr heilig und unantastbar! S.d.B., Sartre und auch Camus wurden mir absolute Vorbilder, sie beeindruckten in allem was sie schrieben und mir – in der Kleinstadt – zugänglich war, wurden Vorbild in allem was sie lebten, soweit die Presse mich daran teilhaben ließ. Inwieweit meine damalige Begeisterung von Verstehen und Begreifen geleitet war, ist zweifelhaft, aber mein Recht auf Widerstand bei der Suche meiner ureigensten Lebensbedürfnisse entdeckte ich beim Verschlingen dieser Lektüre.
Eine unabhängige Frau wollte ich werden, ökonomisch selbständig und zukünftige Liebes- und Geistespartner frei wählen. Es kümmerte mich zu jener Zeit wenig, als schwarzes Schaf der Familie angegriffen zu werden, eher sah ich darin eine Auszeichnung, die mir verdeutlichte, auf dem richtigen Weg zu sein. Bereits damals hielt ich S.d.B. und Sartre eher für ein geistiges als für ein erotisch-sexuelles Liebespaar.

Herkömmliche Liebe schien – wie früh von mir beobachtet – schnell vergänglich, oft verletzend und gewalttätig und verglichen zur intellektuellen Zweisamkeit tendenziell recht profan zu sein.
Wie mein selbstgewähltes Vorbild S.d.B. verabscheute ich während meiner Jugendzeit tief und konsequent typisch weibliche Tätigkeiten wie Kochen, Putzen und sich für andere selbst Aufputzen! Als Mensch, nicht als Frau, wollte ich geliebt, geachtet und geehrt werden. Folglich empörte mich die Ungerechtigkeit, als Frau weniger Bildung, Beweglichkeit und Freizügigkeit zu bekommen. In meinen Augen war die, für Töchter früh anzustrebende, Ehe als eine zweifelhafte und frauenentmündigende Einrichtung anzusehen. Sie schien nur für den Zweck akzeptabel, einem Kind Schutz vor Klatsch und Diskriminierung zu geben. Denn meine eigene Erfahrung lehrte mich, uneheliche Kinder wurden von der sie umgebenden Umwelt fertig- und kleingemacht.
Aufgrund der generellen privaten und öffentlichen Bedeutungs- und Machtlosigkeit mir nahestehender Frauen erschienen männliche Werte ebenso wie männliche Tätigkeiten erstrebenswert. An folgendem Beispiel will ich die Auswirkungen exemplarisch verdeutlichen: 15-jährig ging ich in den Schützenverein, um schießen zu lernen. Warum? Zum damaligen Zeitpunkt empörte mich, daß Jugoslawinnen an der Volksmiliz teilnehmen konnten, wie ich aus der Presse erfuhr und wir westdeutschen Frauen in jenem Artikel als physisch und psychisch schwaches Geschlecht charakterisiert, von der Bundeswehr ausgeschlossen wurden. Die offensiv und lautstark betriebene Minderbewertung von Frauen und ihren Fähigkeiten brachte mich in Rage. Die Problematik Militarismus contra Pazifismus war mir zu jenem Zeitpunkt wenig bekannt und trübte folglich meine Wut nicht.
Wie S.d.B. suchte ich meine Freiheit, mein Leben außerhalb der mich einengenden, strenggläubigen Familie. Diese verließ ich nach heftigen Auseinandersetzungen früh und glaubte damit der Unabhängigkeit näherzusein. Doch die ersehnte, erträumte Unabhängigkeit brachte nicht die gewünschte Freiheit.
Die individuell gelebte Existenz zerstörte Freiheitsutopien und so schloß ich mich 20-jährig der sozialistischen Bewegung an, zum damaligen Zeitpunkt war das für mich die Studentenbewegung in und um den Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS). Wir stellten, so glaubten wir, mit viel Elan fast alle Theorien und gesellschaftlich Institutionen der uns beherrschenden Gesellschaft mit ihren Werten und Normen in Frage. Im Einverständnis mit S.d.B. glaubten viele Frauen und auch Männer, die Ablehnung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung im Produktions- und Reproduktionsbereich und die Vergesellschaftung sogenannter privater Tätigkeiten wie Kochen, Putzen, Kindererziehung, Altenpflege . . . würde die Gleichheit der Geschlechter zur Folge haben. Diese theoretische Annahme veranlaßte uns Frauen der „Basisgruppe Spandau", Berlin angeblich männliche Tätigkeiten zu erlernen. Z.B. lernten wir Druckmaschinen bedienen und reparieren, Fußböden verlegen, Wände der Druckerei isolieren, während wir auch Flugblätter texteten, Zeitungsartikel schrieben und theoretische Schulungsgruppen leiteten. Bei unseren männlichen Mitstreitern klagten wir angeblich weibliche Fähigkeiten und Verhaltensweisen, die Bereitschaft zu deren Lernprozeß ein. Sie mußten Kaffee kochen, Layouts ausführen, ihre Diskussions-un-kultur, gipfelnd in Selbstdarstellung und -profilierung nachhaltig verändern, ansonsten wurden sie selbst unmittelbar, ihr Gehabe und repressives Diskussionsverhalten, letztendlich ihre Persönlichkeitsstruktur, zum Inhalt scharfer kritischer Analyse in der Gruppendiskussion.
So bestanden wir Frauen auf Wochenendseminaren auf gleichberechtigter Kinderbetreuung durch unsere Genossen, um – wie sie – Zeit und Energie sowie konzentrierte Aufmerksamkeit für politische Diskussionen und Lernprozesse zu haben.
Dieser Energieaufwand im gemeinsamen kulturellen Umgang, der meist weibliche Versuch, die männlich beherrschten, ermüdenden, langweilenden und kreativitätshemmenden Verkehrs- und Arbeitsformen positiv zu verändern, unser Anspruch, die inhaltliche Arbeit für beide Geschlechter gestalterisch werden zu lassen, war ge-

leitet von folgender Erkenntnis: Der Aufbau einer gerechten, menschlichen, basisdemokratischen Gesellschaft, in der die Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen beseitigt werden soll, kann nur durch psychisch und geistig befreite Individuen geschehen. Jede Klassengesellschaft jedoch vergewaltigt alle darin lebenden Menschen, Männer wie Frauen, durch den ihr immanenten hierarchischen, autoritären und entfremdeten Arbeits- und Lernprozeß. Dieser wirkt sichtbar wie unsichtbar strukturierend und somit destruktiv auf jede menschliche Persönlichkeitsentwicklung ein.
Von dieser Erkenntnis gewannen wir unsere tiefe Überzeugung, daß *jede* Arbeit für das Werden einer „Neuen Gesellschaft" unbedingt mit unserer individuellen und kollektiven Arbeit an unserem Selbst engstens verknüpft sein müsse. Denn ohne die Entstehung eines „Neuen Menschen", ohne das Erkennen und Verändern unserer entfremdeten Seinsweisen könnten möglicherweise nichtkapitalistische politische und ökonomische Strukturen, jedoch kein neues *herrschaftsfreies* Gesellschaftssystem entstehen. Strukturelle Gewalt würde immer noch die zwischenmenschlichen Beziehungen beherrschen. Die autoritären psychischen Persönlichkeitsstrukturen aller Einzelnen blieben unverändert, da sie unhinterfragt, nicht zur Kenntnis und somit nicht ernstgenommen würden. Nach unserer Annahme würden Menschen unweigerlich, in jedweder historischen Situation, zur Stärkung ihres jeweiligen individuellen Selbstbewußtseins, zur Herstellung und Stabilisierung ihres meist überhöhten gewünschten Bildes von sich selbst, in repressiver Weise versuchen, die zwischenmenschlichen Beziehungs- und Kommunikationsstrukturen zu be-herr-schen und dadurch faktisch andere unterdrücken. Unsere Maxime lautete: Ein sich selbst entfremdetes, autoritär strukturiertes Individuum ist unfähig zum befreiten menschlichen Umgang!

Diese Einsichten entstanden aus der intensiven theoretischen Beschäftigung mit dem Marxismus, seiner Umsetzung in der SU und der VR China sowie anderer sozialistischer Länder und dem historisch belegten Verhältnis dieser sozialistischen Gesellschaften mit ihren jeweiligen, spontan entstandenen, basisdemokratischen Rätebewegungen. Wir analysierten und hinterfragten, warum kommunistische Parteien, die theoretisch und verbal für das Absterben jeglichen Staates eintreten, nach der Machtübernahme unverzüglich einen autoritären und repressiven Staatsapparat aufbauen. Welche Motive ausschlaggebend sind, daß sie innerhalb ihrer Parteistrukturen das zentralistische gegenüber dem demokratischen Element betonen, wo sie sich doch als demokratisch-zentralistische Parteien definierten. Die oben angeführten Probleme und Erkenntnisse schienen uns damals alle, Frauen wie Männer, gleich brennend zu interessieren. Jedoch hinsichtlich der Herrschafts- und Machtstrukturen, die innerhalb unserer Gruppe zum Tragen kamen, waren es überwiegend wir Frauen, die ihre Finger auf die Wunden legten und sich damit intensiv auseinandersetzten. Wir Frauen forderten konsequent erfahrbare und fühlbare Verhaltensveränderungen.
Noch sprachen wir Frauen nicht von patriarchalem Verhalten, noch fehlte uns die Waffe der feministischen Theorie als erkenntniserweiternder Ansatz, noch kollaborierten wir mit dem „Feind".
Unsere Auseinandersetzung mit der sozialistischen Theorie und Praxis, die Trauer über die wenig Utopie versprechende sozialistische Wirklichkeit im Lager des „realen" Sozialismus nötigte uns zur Beschäftigung mit Theorien über die Entstehung menschlicher Persönlichkeitsstrukturen. Hierbei erschienen uns psychoanalytische Ansätze, insbesondere Schriften von Wilhelm Reich hilfreich und erkenntnisfördernd. Sie beflügelten unsere Phantasien und nährten Hoffnungen auf die mögliche Verwirklichung eines herrschaftsfreien Kommunismus, erkämpft von beiden Geschlechtern, dies setzte ungeahnte Energien frei.
Die „menschliche Gesellschaft" und „das Ende der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen" war meine – von vielen geteilte Utopie. Wie viele erlebte ich

lange Zeit die weibliche Unterdrückung als Produkt der kapitalistischen Gesellschaft, deren Prinzip der Trennung von Hand- und Kopfarbeit viele Menschen, so auch Frauen entwertet. Männer und Frauen wurden für mich durch sie in gleicher Weise intellektuell, psychisch und physisch sich selbst entfremdet und unterdrückt. In jener Zeit fühlte ich mich selbst relativ frei. Selbstgewählt war ich eine intellektuelle Frau geworden und scheinbar wie selbstverständlich in politischen Leitungsfunktionen tätig. Entwickelte zusammen im Meinungsstreit mit Männern und Frauen politische Strategien zur Überwindung des kapitalistischen Systems. Arbeitete meist als eine der wenigen Alibifrauen in Aktionskomitees, Zeitschriften und anderen Bereichen mit. Überhörte, mich überlegend fühlend, die dummen Sprüche von Männern. Für mich waren die halt „noch nicht so weit", wenn sie mir in Diskussionen, bei Differenzen um Entscheidungen ihre Flirts vergeblich einsetzten um mich auf ihre Seite und Position zu bringen, manchmal vorwarfen: „Du hast Haare auf den Zähnen".

Frauen, die sich nicht offensiv einbrachten, defensiv blieben, achtete ich nicht besonders. Ihr Selbstmitleid, ihre Klagen „sie fühlten sich noch nicht so weit", „sie könnten dieses und jenes noch nicht" nervten, ihre Mutlosigkeit stießen mich ab und deprimierten mich. Alles schien vom individuellen Wollen einer Frau abzuhängen, was sie sich zutraute, konnte und verwirklichte. Die Emanzipationsprobleme der Frauen in Beziehung zu den Männern wurden in idealistischer Weise *letztendlich* zum persönlichen Problem, daran änderte die kollektive Arbeitspraxis selten etwas. Es galt männliche Verhaltensweisen zu erlernen, um ihnen ebenbürtig zu werden. Weibliche Vorbilder suchten und fanden wir abgesehen von S.d.B. in Rosa Luxemburg, Clara Zetkin, A. Kollontai u.a. kämpferischen, bereits Geschichte gewordenen Vorbildern. Eine prinzipiell kritische Haltung zum Patriarchat und somit zu den konkreten Kampfgenossen war zu jener Zeit für die meisten von uns Frauen nicht angesagt. Wir meinten, die Hälfte der Menschheit könne nicht gegen und ohne die andere Hälfte das kapitalistische System stürzen. Trotzdem gründeten wir Frauengruppen in den gemischten Organisationen, um uns gegenseitig psychisch und praktisch zu unterstützen.

So waren wir 1970 in der Basisgruppe Spandau 20 bis 30 Frauen die sich zusammentaten, regelmäßig wöchentlich trafen, Taktiken besprachen, die den selbst-herr-lichen non-stop quatschenden Männern Einhalt gebieten sollten. Wir wollten unseren Meinungen Gehör verschaffen. Gleichzeitig veränderten wir uns aufgrund der Existenz unserer Frauengruppe, der gemeinsamen Lektüre und Aktionen. Wir wurden sensibler gegenüber typischen und immer wiederkehrenden Mackerverhaltensweisen, seien die Agierenden Frauen oder Männer. Tendenziell auch gegenüber Spaltungsversuchen, welche die Genossen zunehmend praktizierten um die geballte Kraft und Macht von uns Frauen, die sie inzwischen offensichtlich fürchteten, die ihnen unbequem und lästig war, zu brechen. Ihre Hauptangst war, sie könnten durch ihre Freundin in der Frauengruppe bloßgestellt, ihre persönlichen Schwächen könnten öffentlich behandelt werden. Private Anmache und Sticheleien waren das überwiegende männliche Repertoire auf unsere weibliche Solidarität. Unsere Reaktion darauf war größere Nähe und Offenheit in der Frauengruppe. Wir begannen nun auch über unsere Sexualität miteinander zu reden. Bei unseren Zusammenkünften sprachen wir offen über die gelebten eigenen Erfahrungen, äußerten unsere Ängste, Wünsche und benannten die Zwänge, die eine befriedigende Erotik erschwerten, wenn nicht gar verhinderten. Über diesen Austausch entstanden Bedürfnisse nach Literatur von Frauen zu diesem Thema. Gemeinsam lasen wir z.B. Valerie Solanas „Manifest zur Vernichtung der Männer". Diese radikale Lektüre wählten wir, nicht nur, aber auch, in Reaktion auf die beharrlich anhaltenden männlichen Unterstellungen, wir träfen uns nur, um Bettgeschichten auszutauschen.

Unsere gemeinsame, auch theoretische Arbeit in der Frauengruppe brachte uns jedoch nicht nur näher, sondern durch sie lernten wir auch zwangsweise unsere zum Teil scheinbar unüberwindbaren Unterschiede kennen. Die unterschiedliche gesell-

schaftliche Herkunft, der Bedarf für radikale Frauentheorien, die sehr verschiedene Lebens-, Berufs- oder Studienpraxis, der Wunsch nach Nähe und „harmonische" Freundschaft contra freundschaftlichen, jedoch kompromißlosen Meinungsstreit, „weibliche" Schönheitsnormen und deren Auswirkungen auf das Selbstbewußtsein der Einzelnen und ihrer Selbstbehauptung gegenüber Männer und Frauen, privat wie öffentlich, dies und vieles mehr verhinderte damals eine konsequente Weiterentwicklung unserer Gruppe im Sinne autonomer Lernprozesse unter Frauen.
Noch hinterfragten wir die männlichen Werte und Normen nicht radikal genug. Diese schienen für die meisten Frauen als die menschlichen Werte an sich.
Diese Sichtweise befindet sich noch in Übereinstimmung mit S.d.B.'s Analyse. Sie betont: „Die meisten Frauen ergeben sich ohne einen Versuch des Handelns einfach in ihr Geschick; diejenigen, die daran etwas ändern wollten, haben nicht die Absicht bekundet, ihre Eigenart zu verteidigen und durchzusetzen, sondern sie zu überwinden. Soweit sie in den Lauf der Geschichte eingegriffen haben, geschah es in Übereinstimmung mit den Männern und aus männlicher Perspektive." (Das andere Geschlecht, D.a.G., S. 143) Für sie waren Frauen in der Menschheitsgeschichte geschichtslose und diese nicht mitbestimmende und mitgestaltende Wesen. Folgende Aussage bestimmt S.d.B.'s Analyse: „In der Gegenwart lebt die Vergangenheit, und in der Vergangenheit ist die gesamte Geschichte von den Männern gemacht worden." (D.a.G., S. 14) Ihre Analyse teilten viele politisch aktive Frauen und ich war eine davon.
Erst eine Reise in die Volksrepublik China im Jahre 1974 ließ mich hellhöriger und kritischer gegenüber „linker" männlicher Geschichtsschreibung sowie Gegenwartsanalyse werden. Die Annahme, die Frauenfrage sei ein sich im Sozialismus langsam aber stetig auflösender Nebenwiderspruch, wurde durch die chinesische Realität ebensowenig bestätigt wie durch die in anderen sozialistischen Ländern. Der chinesische Befreiungskampf hat die Frauen aus der ökonomischen Abhängigkeit von Eltern und Ehepartnern entlassen, sie aber offensichtlich nicht von der Frauenverachtung, welche von Frauen und Männern praktiziert wird, befreit. Die vehemente Leugnung einer Frauenunterdrückung wurde durch die Wirklichkeit Lügen gestraft.
Diese Wirklichkeit erfuhr ich selbst tagtäglich! Weder politische Arbeit in einer basisdemokratisch organisierten politischen Gruppe, die aktive Teilnahme an gewerkschaftlicher Arbeit, noch ein nachgeholtes Abitur mit anschließendem Studium bescherte mir die Achtung und den Respekt den ich, als „Mensch" glaubte ganz selbstverständlich erwarten zu können. Je selbstbewußter und wissender ich mich fühlte und auftrat, desto offensichtlicher, aggressiver wurde ich auf meine Weiblichkeit öffentlich und privat reduziert. Den Ansprüchen und Erwartungen an das „schöne" Geschlecht als schmückendes Beiwerk und Zierde sollte mein Verhalten entsprechen. Die Angriffe auf meine Souveränität häuften sich von Seiten scheinbar emanzipierter politisch Gleichgesinnter wie Gegner, letztere wollten die Kritik bürgerlicher Wissenschaften unterdrücken, erstere jedoch ganz offensichtlich meine Grenzüberschreitungen als aktive, aufmüpfige und selbständig denkende Mitstreiterin. Radikales Erkenntnisinteresse meinerseits ahndeten sie mit denunzierenden persönlichen Angriffen. Mein inzwischen offensives und öffentliches Eintreten für Frauen und gegen deren Unterdrückung und sie als Frau in *jeder* Situation in gemischten politischen Arbeitszusammenhängen beim Namen zu nennen, brachte mir den Vorwurf der spalterischen bourgeoisen Emanze ein, welche persönlich frustriert sein muß und objektiv das Geschäft der Reaktion betreibt, weil sie einen Nebenwiderspruch – die Frauenfrage – zum Hauptwiderspruch werden läßt. Die Integrität und Würde von Frauen ernstnehmen und verteidigen, hieß die Männer auf ihren Platz zurückweisen und ihr beliebtestes Spiel: teile und herrsche, zu durchkreuzen. Die Korruptions- und Spaltungsversuche in Form von angebotenen Leitungsfunktionen öffentlich zurückzuweisen und deren Funktion zu demaskieren, zeitigte z.T. offene Haßausbrüche. Diese für mich schmerzlichen, wenn auch wertvollen Erfahrungen verhalfen mir mit der Zeit zu tiefgehenden konsequenzenreichen Einsich-

ten, sie beendeten meine Illusionen eines möglichen *gemeinsamen* Befreiungskampfes von Frauen *und* Männern. Einen verschärften kritischen Blick auf persönliche Beziehungsstrukturen und die darin wirksam werdenden subtilen geschlechtsspezifischen Repressionsmechanismen, verdanke ich patriarchalem weiblichen und männlichen Verhalten, erfahren in den unterschiedlichsten Arbeits- und Lebenszusammenhängen. Noch heute bin ich für diese Erkenntnisse, welche Meilensteine in meiner Entwicklung bedeuten und mein Leben bereichern, von Herzen dankbar, da durch sie Mauern eingerissen wurden, welche mich für vieles blind sein ließen.

Diese wichtigen Lernprozesse haben das Werk von S.d.B.: „Das andere Geschlecht", für mich relativiert. S.d.B. hat, als Schriftstellerin ihrer Zeit zwar Großes geleistet als sie die Institution Familie und die der Mutterschaft entmystifizierte, aber sie blieb in männlichen Urteils- und Bewertungssystemen befangen. Dies betrifft sowohl ihre Übernahme der Engel'schen Version von der Entstehung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung als auch ihre männliche Sichtweise bei der Beurteilung der Frauen als geschichtslose Wesen. Sie übernimmt unreflektiert den männlichen Blick, wenn sie behauptet: „Es gibt nichts Langweiligeres als die Lebensgeschichte berühmter Frauen. Sie sind recht blasse Gestalten neben denen der großen Männer. Dabei bewegen sich die meisten im Schatten irgendeines männlichen Helden. Eva ist nicht um ihrer Selbst willen, sondern als Gefährtin Adams erschaffen worden und aus seiner Rippe entstanden." (D.a.G., S. 283) Diese Unterstellung belegt, wie wenig offen und neugierig S.d.B. zum Zeitpunkt der Herstellung ihres, trotz alledem bahnbrechenden Standardwerkes, auf die von Frauen gemachte und gelebte Geschichte war. Doch gerade wir Frauen müssen unsere Spuren in der Geschichte, in der wir sowohl als Opfer als auch als Täterinnen wirkten, aufsuchen und erforschen. Wenn nicht wir, wer sonst! Diese Einsicht ist nicht gerade neu, seit dem 18. Jahrhundert haben Frauen wiederholt die dringend benötigte Spurensuche begonnen (siehe hierzu Gerda Lerner u.a.).
S.d.B.'s männlicher Blick verleitet sie auch zu folgender Aussage: „Viele Frauen von heute, die das Glück hatten, aller Vorrechte des Menschentums teilhaftig zu werden, können sich den Luxus unparteiischen Urteils gestatten: wir haben sogar das Bedürfnis danach." (D.a.G., S. 20) Fraglich ist, ob es unserem Befreiungskampf sinnvoll und förderlich ist, ein unparteiisches Urteil fällen zu können. Es scheint für Unterdrückte erst einmal vordringlich zu sein, sich selbst in den Analysen und Kämpfen zum Subjekt zu setzen. Wir sollten, um mit Gerda Lerner zu sprechen, die Geschichte wie die Gegenwart vom weiblichen Subjekt aus betrachten, neu interpretieren. Es gibt für scheinbar „Unparteiische" unter uns Frauen nur einen Vorteil, welcher gering zu bewerten ist im Hinblick auf die Subjektwerdung *aller* Frauen: diejenigen mit dem männlichen Blick machen sich weniger angreifbar in der Welt der Männer!

Angesichts der Natur- und Frauenzerstörung (sexuelle Gewalt gegen Mädchen, Vergewaltigung, Tötung u.a.) im kapitalistischen Patriarchat verwundert der Optimismus der Autorin in „Das andere Geschlecht" bei der Beschreibung der positiven Auswirkungen der sog. technischen Revolution. Sie glaubt: „der auf dem Privateigentum begründete Gesellschaftszustand hatte die rechtliche Bevormundung der Frau zur Folge, und die von Männern vollzogene Revolution der Technik hat die heutigen Frauen freigemacht. Eine bestimmte Entwicklung innerhalb der männlichen Ethik hat zu einer Beschränkung der Kinderzahl durch die ‚birth-control' geführt und die Frau zum Teil von der Sklaverei der Mutterschaft gelöst." (D.a.G., S. 143) Zu letzterem ist zu bemerken, Frauen hatten zu allen Zeiten und in allen Kulturen selbstbestimmt angewandte Regulative zur Kontrolle ihrer Gebärfähigkeit. Da, wo sie verlorengingen, verdanken die Frauen diese Entwicklung einer männerbeherrschten Medizin und Technik (Barbara Ehrenreich/Deidre English, Lisbeth N. Trallorie u.a.). Die Krönung der männlichen Technik- und Weltbeherrschungssucht

erleben wir zum gegenwärtigen Zeitpunkt im Bereich Gen- und Reproduktionstechnologie. Es ist nicht anzunehmen, daß eine befreiende Wirkung für die Frauen davon ausgeht. Ratten wie Frauen dienen mit ihren lebendigen Körpern männlichen Omnipotenzgelüsten in diesen Forschungsbereichen. Die, von S.d.B. angeführte „Freiheit", die uns Frauen der männliche Technologiewahn gebracht hat, scheint mir angesichts der in jeder Form vorhandenen Natur- und Frauenzerstörung doch eine sehr fragwürdige zu sein (Christa Wichterich). Das technologische Fortschrittsmodell, meist als westliche kulturelle Zivilisationsleistung bezeichnet und gefeiert, hat neben der Naturzerstörung, welche irreparabel ist und dem Alltagskrieg gegen Frauen, der in jedem Land der Welt ein anderes Gesicht hat, auch noch die Unterdrückung und Ausbeutung bis Ausrottung der Völker in den sogenannten unterentwickelten Ländern zur Folge.
Eine reine Gleichberechtigungsforderung von uns Frauen, verwirklicht im derzeit herrschenden kapitalistischen Patriarchat, ließe uns lediglich teilhaben an den nicht nur zweifelhaften, sondern überwiegend menschenunwürdigen Vorteilen dieser patriarchalen Natur- und Menschenausbeutung bzw. -unterdrückung. Es kann nicht unser Ziel sein, als westliche, weiße und relativ privilegierte Frauen unser Glück in männlichen technologischen Wahn- und Omnipotenzvorstellungen zu suchen.
Gleiche bürgerliche, demokratische Rechte *in* einer patriarchalen Klassengesellschaft können nicht *ausschließliches* Ziel feministischer Utopien sein. Sie sind *notwendige* Tagesforderungen zum besseren Überleben im Hier und Jetzt. Sie stehen uns zu als der Hälfte der menschlichen Gattung in einem demokratischen Staat, der formal die Menschenrechte anerkennt. Wir müssen sie einklagen in den Bereichen, wo sie uns bislang juristisch verweigert werden. Jedoch sollten wir uns davor hüten zu glauben, daß bürgerliche Rechte, so sie alle juristisch durchgesetzt wären, uns die faktische Gleichberechtigung und -behandlung bescheren würden. Unsere körperliche Integrität, unser Recht auf Unversehrtheit, kann formal durch Paragraphen geschützt sein, zur gleichen Zeit müssen wir immer davon ausgehen, diese Rechte tagtäglich erneut gegen patriarchale strukturelle Gewalt, so auch gegen männlich dominierte Gerichte, faktisch erkämpfen zu müssen.
Gleiche Rechte bedeuten keine Gleichbehandlung vor Gericht, schon gar nicht eine nichtsexistische Rechtsprechung! Überdeutlich wird dies im Falle von Tötungsdelikten, ausgeführt von weiblichen Täterinnen. So sie vorkommen, werden jene zumeist mit dem Höchstmaß an Strafe geahndet. Zusätzlich eingeholte Gutachten führen selten Entlastendes für die Täterin an. Unberücksichtigt bleiben meist die menschenunwürdigen und persönlichkeitszersetzenden Lebenserfahrungen, die vorangegangenen Gewalttätigkeiten des getöteten Partners gegenüber der Frau. Erstaunlicherweise führen derartige Gutachten, auffällig häufig zur erheblichen Reduzierung des anvisierten Strafmaßes, bis hin zum Erlaß jeglicher Strafe bei *männlichen* Tätern. Ihnen wird Therapie verordnet. Meine Ausführung soll verdeutlichen, wie trügerisch Hoffnungen im Hinblick auf umfassende juristische Gleichberechtigung sind. Tagtäglich stattfindende strukturelle Gewalt gegen Frauen in patriarchalen Gesellschaften hat viele Gesichter und sich ständig verändernde Erscheinungsformen.

Im übrigen bin ich überzeugt davon: Weder die Frau, so wie sie ist, noch der Mann, so wie er ist, kann als nachahmenswerter, gar vorbildlicher Mensch angesehen werden. Beide, *jede/r* für sich, müssen das Patriarchat in sich selbst suchen, finden und analysieren, um es bekämpfen zu können, erst, wenn dies erfolgreich verwirklicht ist, können neue humane Utopien erträumt und verwirklicht werden. Ein affirmatives Verhalten zu angesprochenen Problemen wird Alpträume und keine befreienden Gedanken und Assoziationen freisetzen.
Nicht zuletzt vergaß S.d.B., ganz Frau ihrer Zeit, individuell – im Rahmen ihrer Gesellschaftsschicht – emanzipiert, in ihrem sonst so wichtigen Buch die radikale Analyse der Tatsache, warum die meisten Frauen im herrschenden kapitalistischen Patriarchat *die Achtung der Verächter* suchen! Warum gilt den meisten unter uns die

männliche Anerkennung und Achtung mehr als die weibliche? Diese Frage stellte sich mir recht früh, doch anfangs relativ verschwommen, immer wieder hinsichtlich der Leidensbereitschaft von Frauen in heterosexuellen Liebesbeziehungen. Warum? Es waren und sind „männerliebende" Frauen, die die bösartigsten Meinungen öffentlich und vernehmlich über das andere Geschlecht, Männer von sich geben.

Bereits in meiner Kindheit ließ mir meine weibliche Umgebung wenig Zweifel darüber, daß die meisten Männer von ihnen eher verachtet, gefürchtet, geduldet, selten jedoch akzeptiert und geliebt werden konnten. Liebesbeziehungen wurden von diesen erwachsenen Frauen vorwiegend als Jugendsünde entlarvt. Eine heterosexuelle Beziehung, gelebt in Ehe und Familie, erschien mir damals als notwendiges Übel, welches Frau in Kauf nehmen muß, so sie wenig gebildet, schlecht oder gar nicht ausgebildet, ohne Beruf und mit dem mehr oder weniger freiwilligen „Wunsch" auf ein „ehrbares" Kind erfüllt war. Offen und ehrlich, im Guten wie im Bösen, erlebte ich die Mehrzahl der Frauen miteinander, jedoch selten gegenüber ihren Partnern. Bei Krankheit und in Not vertrauten sie meist auf die Hilfe von Frauen und nicht auf Männer. Gegenüber jenen spielten sie häufig Theater, die sogenannten weiblichen Rollen und betrachteten bestenfalls „ihre" Männer als ein zusätzliches Kind. Jedoch eine Botschaft wurde mir klar und unmißverständlich vermittelt: willst du als ehrbare Frau ein „legitimes" sprich ehrbares Kind, dann muß es ein eheliches sein! Liebe, sagte meine Mutter unter Zustimmung anderer Frauen, ist ein Pfannkuchen, den du dir umhängen kannst. Liebe wurde belächelt, sie galt als Krankheit der Sturm- und Drang- sprich Jugendzeit. Auch diese Jugend würde noch erwachsen und geheilt werden.

Neugierig versuchte ich, als junge Frau, auf dem Hintergrund dieser Botschaften einige heterosexuelle Erfahrungen zu leben. Anfangs war ich verärgert, denn all jene Frauen behielten offensichtlich recht. Später nahm ich's als gegeben hin, lernte zunehmend verstärkt vorher hinzugucken, mein kritischer Blick auf das „starke" Geschlecht schärfte sich. Dank diesen Frauen! Früh hatten sie mir – wissentlich oder unwissentlich und ohne es vielleicht zu wollen – die Möglichkeit eröffnet, Vertrauen und Zuneigung beim eigenen Geschlecht zu suchen. Heterosexuelle Sexualität und Liebesbeziehung, als Kind und Jugendliche in bigott katholischen Verhältnissen, beobachtet und wahrgenommen, schienen mir wenig geeignet und vielversprechend für tiefe gute Freundschaften. Die wenigen Gelegenheiten, wo ich sie lebte, bedeuteten sie mir eher die notwendige Dreingabe für eine ansonsten freundschaftliche Beziehung. Trotzdem hielt ich daran fest und pendelte zwischen zölibatären Phasen, platonischen Beziehungen und heterosexuellen Liebschaften hin und her. Erst in der Großstadt, in den 60ern, während der Zeit der sogenannten sexuellen Befreiung, wurde für mich immer klarer, warum „Erotik" mit den meisten Männern vorwiegend der Befriedigung ihrer sexuellen Bedürfnisse diente und sowohl mir als auch meinen Freundinnen selten emotionale Nähe und erotische Höhenflüge ermöglichte, von denen wir ahnten, daß es sie geben müsse. Diese Zeit der sogenannten sexuellen Befreiung zwang viele Frauen – so sie nicht als frigid gelten wollten – zum exzessiven Theaterspiel im Bett. Gleichzeitig erlaubte sie aber auch jegliche Art des Experimentierens in Erotik und Sexualität. Alles war lebbar, sofern du dich gut dabei fühltest! Entsprechende Literatur, vielen zugänglich, ermöglichte diese moralischen Einstellungsveränderungen in den Metropolen. Diejenigen unter uns, die innerlich frei genug waren, begaben sich ohne moralische Wertungen und Vorurteile auf die Suche nach ihren eigentlichen emotionalen und erotischen Bedürfnissen. So setzten auch wir in unserer Frauengruppe uns mit lesbischer, bisexueller und heterosexueller Liebe auseinander. Viele theoretisierten darüber, einige involvierten sich, mit Begeisterung, sehr konkret.

Wieder war es vor allen Dingen Wilhelm Reich, selbst ein Macho wie er im Buche stand, und seine Ausführungen zur repressiven Sexualmoral, welcher uns in dieser Auseinandersetzung mit uns selbst und den gesellschaftlichen Zwängen hilfreiche

theoretische Anregungen gab, die hier nicht weiter ausgeführt werden brauchen. Worauf es mir ankommt ist, deutlich zu machen, es gibt Zeiten, die günstiger als andere für eigene Reflexionen und Erfahrungen sein können und nachhaltig bereichernd und befreiend wirken können, jedoch nicht müssen. Auch für Frauen!
Die damals, durch die Verbrechen des US-amerikanischen Vietnamkrieges, die uns gegenüber verschwiegenen Verbrechen des deutschen Nationalsozialismus und das etwaige Mitwirken unserer Eltern, die sichtbare gesellschaftliche Ungerechtigkeit in diesem Lande und die durch die amtierende Bundesregierung geplanten und verabschiedeten Notstandsgesetze zur Bekämpfung der Bevölkerung im Falle eines sogenannten inneren Notstandes mit militärischen Mitteln, ausgelöste Studenten- und Lehrlingsbewegung setzte viele ungeahnte Kräfte und Einsichten frei. Zuallererst und unübersehbar – wie unüberhörbar unsere radikale Gesellschaftskritik, verbunden mit einem unstillbaren Hunger nach Erkennen, Hinterfragen, Infragestellen und dem Wissenwollen was ist und was Wahrheit und Wahrhaftigkeit für die Einzelnen sein könnten. Spießbürgerlichkeit, Verlogenheit und Doppelmoral kroch buchstäblich sichtbar vor uns aus allen Löchern. Die Produzenten öffentlicher Meinungen forcierten mit ihren empörten Reaktionen auf unsere Bewegungen unsere erhellenden Lernprozesse. Im Nebel aus Verschwiegenheit, Verschleierung und Ausblendung stocherten wir solange herum, bis wir den Grund fanden auf dem wir stehen konnten und wollten. Für viele von uns begann freies Durchatmen, ermöglicht durch das Erkennen gesellschaftlicher, ökonomischer und politischer Zusammenhänge. Wir begannen eine Wirklichkeit mit ihren Gesetzmäßigkeiten zu begreifen, von der wir nicht wollten, daß sie die unsere werden müsse.
Der skizzierte Prozeß war ein kollektiver, meist spontan sich entwickelnder, mit nachhaltigen persönlichen Auswirkungen auf viele Beteiligte. Heilige Kühe wurden geschlachtet und eine davon war die „Natürlichkeit" der Heterosexualität, in deren Gefolge auch die popularisierte Freud'sche psychoanalytische Theorie, als Legitimationswissenschaft erkannt und kritisiert wurde. Unsere theoretischen Erkenntnisprozesse erfuhren vielfache und vielfältige Ergänzungen durch gelebte neue Erfahrungen. Unsere „LehrmeisterInnen" wurden im Laufe dieser Ereignisse noch lange nicht grundsätzlich infrage gestellt. Wir waren ihnen gegenüber tolerant, wir verdankten ihnen viel, auch gestatteten wir ihnen Schwachstellen. Zu weiteren Grenzüberschreitungen fehlten den meisten von uns über sie hinausgehende durchgreifende radikale Erkenntnisse. Die Heterosexualität als gesellschaftliche Norm war zwar erkannt und durch die Liebeserfahrungen vieler Menschen beiderlei Geschlechts negiert, die Heterosexualität als Institution konnte von uns offensichtlich zum damaligen Zeitpunkt nicht effektiv analysiert werden. Wir waren zu sehr damit beschäftigt, die Institutionen Ehe und Familie als staatstragende Einrichtungen zu entlarven. Die kapitalistische Gesellschaft als tendenziell rassistische und andere Völker unterdrückende Realität legten wir offen. Das westliche Patriarchat, welches unsere Gesellschaften nach seinem Wohlbefinden und Vorteil durchstrukturiert, galt es erst später umfassend zu entdecken. Hierbei hat die autonome Frauenbewegung eine historisch wichtige Funktion übernommen. Sie stellte die, durch die Zeit des Nationalsozialismus zerrissene Verbindung zur 2. Frauenbewegung her. Für mich persönlich wirkte dies bereichernd und half mir konkret weiter beim Überschreiten vorhandener Begrenzungen. Schriften wie die von S.d.B. ermöglichten mir zwar gegenüber den Institutionen Familie und Mutterschaft – zusätzlich zu der von Frauen seit meiner Kindheit potentiell vermittelten kritischen Distanz – eine grundsätzliche, noch weitergehende wichtige Einsicht in gesellschaftliche, auf das Individuum einwirkende formende Zwänge, die bahnbrechende Erkenntnis der Heterosexualität als Institution verdanke ich aber Teilen der autonomen Frauenbewegung, den mittelbaren und unmittelbaren Kontakt mit ihr, meinen gelebten Erfahrungen und insbesondere Adrienne Rich. Auf ihren wertvollen Aufsatz „Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz" stieß ich 1982, während meiner Vorbereitungen für Lehrveranstaltungen über feministische Theorien im Rahmen unseres Frauenlehrprojek-

tes „Normen weiblicher Lebenszusammenhänge: gelebte, lebbare und denkbare Alternativen".
S.d.B. schärfte aber meinen Blick für das scheinbar „Natürliche" und „Normale", welches sie als gesellschaftlich zwangsweise realisiertes aufzeigt, jedoch die patriarchats- und staatserhaltende Institution Zwangsheterosexualität ließ sie unhinterfragt. Auch bei dieser Fessel leitet sie der männliche Blick. Frauen sind selbstverständlich nicht liebenswert genug, um die wichtigste Lebens- und Liebespartnerin im Leben einer Anderen zu sein. Es handelt sich für sie, analog zu Freud bei lesbischer Liebe um ein Zwischenstadium auf dem Wege des Erwachsenwerdens (D.a.G., S. 329). S.d.B. unterstellt, die Geliebte sei „nicht andersartig genug" und „Sie (die Frau, d.V.)" ist für den Mann bestimmt, das weiß sie. Und sie verlangt nach einem *normalen* (d.V.!) und vollständigen Frauenschicksal." (D.a.G., S. 330)
Wenn in dieser Analyse der Mann und seine Geschlechtsgenossen die höchste Entwicklungsstufe der Menschheit anstreben, dann scheint es nur natürlich, daß Frauen sich diesem Streben anschließen. Sich selbst als das Wesentliche zu setzen, schloß für S.d.B. zum damaligen Zeitpunkt aus, sich selbst und ihr Geschlecht zum hauptsächlichen L ebensinhalt zu machen. Höchstwahrscheinlich wäre ihre Patriarchatsanalyse wesentlich radikaler und noch wegweisender ausgefallen, wenn in ihr die Frau nicht nur in ihrer Objekthaftigkeit bezogen auf das Subjekt Mann untersucht worden wäre. (siehe hierzu: Adrienne Rich und Mary Daly)
Warum, in S.d.B.'s Terminologie sprechend, immer nur „das Andere" (D.a.G., S. 328), das wesensmäßig Grundverschiedene, das seit der Entstehung des Patriarchats den Frauen gegenüber objektiv und subjektiv feindlich handelnde Geschlecht, der Mann, der Inhalt aller weiblichen Liebesträume sein soll, bleibt unverständlich. Diesem Denken scheint die mechanistische Logik „Gegensätze ziehen sich an" zugrunde zuliegen. Auf Teile der Naturwissenschaft (z.B. Physik) und Philosophien (Hegel u.a.) mag diese Dialektik zutreffen, jedoch bezogen auf das Geschlechterverhältnis im Patriarchat unterstellt sie damit den unterdrückten Frauen einen „natürlichen" Masochismus. Dieser schließt die Nichtakzeptanz der eigenen Achtung und Selbstliebe ein, verlangt nach Selbstaufwertung und Identifizierung mit und durch Autoritäten, und die Teilhabe an deren Macht.
Weibliche und männliche Homosexualität war nicht per Naturgesetz eine Zwischenstufe oder Perversion, sie wurde im Patriarchat als solche definiert. Für die Durchsetzung der „normalen" und normierten Zwangsheterosexualität wurde die gesellschaftliche Erziehung ein Transmissionsriemen, welcher flankiert von einer entsprechenden Rechtsgebung wie -sprechung dafür garantierte, daß Frauen – scheinbar ganz natürlich, qua Geschlecht – Männer liebenswert finden mußten und bis heute müssen. Da die Angelegenheit eventuell von den Betroffenen nicht ernst genug genommen werden könnte, ergänzte die herrschende Männerclique in Westdeutschland nach 1945 die Rechtsauffassung durch Hineinnahme des Schutzes der Ehe und Familie in die neu entworfene und verabschiedete Verfassung (Art. 6 Abs. 1–3 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland). Damit schrieben sie die einzig legitime Lebensform im heutigen Patriarchat fest. Seine Ergänzung fand diese gesellschaftspolitische Rechtsauffassung in der Übernahme des § 175 in das Strafgesetzbuch (StGB). Dieser wurde 1871 geschaffen zur Verfolgung Homosexueller, unter dem Naziregime verschärft angewandt bei Frauen und Männern, von denen etliche in Konzentrationslager eingeliefert und dort umgebracht wurden. Bis heute besteht dieser § 175, wenn auch in entschärfter Form fort, findet bei Männern seine Anwendung, kann jedoch jederzeit wieder auch auf Frauen ausgeweitet werden und fördert durch seine bloße Existenz Angst, Unsicherheit und Heimlichkeiten bei den Betroffenen beider Geschlechter. Gleichzeitig gestattet er, von Fall zu Fall publikumswirksam durch die Medien vermarktet, den „normalen" Gesellschaftsmitgliedern ihre Verachtung vor den gefährlichen Außenseitern zu konservieren und auszuleben.
Die Verfolgung lesbischer Liebesbeziehungen findet in vielfacher Weise statt, angefangen bei Entlassung bis zur Verweigerung des Sorgerechts für lesbische Mütter.

Frauen, die Frauen lieben, werden in der heutigen Zeit diszipliniert und diskriminiert durch die öffentliche Meinung sowie eine entsprechende Gesetzsprechung (Brigitte Reinberg/Edith Roßbach, 1985).
Die Institutionen Ehe, Familie und Mutterschaft erhalten den staatlich-gesetzgeberischen „Schutz", welcher in der Realität Zwang darstellt, nicht nur, um die Reproduktion von Menschennachwuchs zu sichern und zu regeln und auch nicht nur um die wichtigste Keimzelle des Staates zu erhalten, sondern und vor allen Dingen, um die *psychische Reproduktion* des Patriarchats in uns – sei es ein kapitalistisches oder ein sozialistisches – sicherzustellen. Selbst, wenn Hausarbeit, Kinderreproduktion und Kindererziehung vergesellschaftet wären, gäbe es den gesellschaftlich geforderten Zwang für Frauen, das andere Geschlecht zu lieben. Ohne diesen Zwang, durchgesetzt durch die Institution Zwangsheterosexualität, könnte uns Frauen wahrscheinlich nicht vermittelt werden, wir seien einzig nur Objekt, geschaffen für die Lust (Liebe) des Subjekts Mann. Es wird uns durch die öffentlichen Medien bis heute tagtäglich suggeriert und es hat demzufolge für uns den Anschein, unser Objektstatus und die damit verbundenen Gefühle seien das natürlichste auf der Welt.
Andere Frauen zu lieben, setzt die Akzeptanz der Liebenswertigkeit des eigenen Geschlechts voraus und bedingt letztendlich auch, daß Frauen sich kompromißlos zum Subjekt setzen!
Das über Frauen international herrschende Patriarchat hat für sich viele gute Gründe, uns den Objektstatus zuzuweisen, zuallererst bleiben dadurch seine Machtstrukturen unantastbar und wir Frauen kontrollier- und beherrschbar.
Es ist an der Zeit, eher überfällig, das Patriarchat in allen seinen Erscheinungsformen, radikal zu analysieren und mit der Analyse nicht auf halbem Wege stehenzubleiben. Aus der Geschichte der Unterdrückten, seien es Frauen, Klassen, Rassen und Völker, können wir folgendes lernen: Halb-, Teil- sowie Fehlanalysen haben meist politische und menschliche Resignation zur Folge. Ergebnis derselben war häufig die, eventuell unter verschlechterten Bedingungen, Wiedereingliederung in ein ehedem bekämpftes Unrechtsystem.
Wir Frauen müssen von S.d.B. lernen so wie auch sie von der Frauenbewegung im Alter von 74 Jahren noch gelernt und ihre Position zum Sozialismus und zur Heterosexualität verändert hat und uns nicht scheuen, in unserer Theorie und Praxis über sie hinauszugehen, ohne uns in die Gefahr eines Biologismus zu begeben. Gleichberechtigung mit Männern im patriarchal-kapitalistischen Unrechtsystem kann nicht unser Ziel sein. Diese Gleichberechtigung würde ohne Zweifel Rassismus gegen andere Kulturen, Diskriminierung und Ausgrenzung Behinderter und Unterdrückung anderer Daseins- und Lebensarten mit einschließen. Seien wir, mit S.d.B., grundsätzlich kritisch gegenüber Männern; sie zitiert Poulain de la Barre, welcher uns richtungsweisend mitteilt: „Alles, was Männer über die Frauen geschrieben haben, muß verdächtig sein, denn sie sind zugleich Richter und Partei." (D.a.G., S. 15)
Seien wir aber auch kritisch gegen jedwedes Werte- und Normensystem, denn solange das Patriarchat herrscht, sind alle Lebens-, Denk- und Gesetzeswerke von seiner Ideologie durchdrungen. Seien wir deshalb auch kritisch gegen sog. „natürliche" Bedürfnisse. Keines unserer Gefühle und Wünsche ist ahistorisch geprägt und meist wenig oder gar nicht natürlich. Wir alle sind historisch und gesellschaftlich gewordene Menschen, geformt durch polit-ökonomisch patriarchale Machtverhältnisse, die unsere Psyche beeinflussen.

Literatur

DE BEAUVOIR, Simone: Das andere Geschlecht, Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1983

BAHR-JENDGES, Jutta/BUBENIK-BAUER, Iris: Die neue Zeit im Gewand der Mütterlichkeit. Familie und Familienpolitik in der Bundesrepublik Deutschland, in: Leben Lernen, Weiterbildung von und für Frauen, zur Auseinandersetzung mit den Bremer Frauenwochen, diskurs Nr. 8, Bremen 1984

BARRY, Kathleen: Sexuelle Versklavung von Frauen, Berlin 1983

BENARD, Cheryl/SCHLAFFER, Edit: Viel erlebt und nichts begriffen. Die Männer und die Frauenbewegung, Hamburg 1985

BUBENIK-BAUER, Iris: Gehört den chinesischen Frauen „die Hälfte des Himmels"?, in: beiträge zur feministischen theorie und praxis, 9/10, Köln 1983, S. 167–180

DIES.: Probleme der Frauenemanzipation in der Volksrepublik China. Das Verhältnis von Sozialismus und Feminismus, in: Wiener Historikerinnen (Hrsg.): Die ungeschriebene Geschichte. Dokumentation des 5. Historikerinnentreffens in Wien, Wien 1984, S. 83–92

DIES.: Die Auswirkungen der Biogas-Technologie auf die ökonomische und soziale Lage der chinesischen Bäuerinnen, in: Biogas in China, Abschlußbericht zum Projekt: Erfahrungsaustausch auf dem Biogassektor zwischen China, Indien und der Bundesrepublik Deutschland, GTZ, Senat für Wissenschaft und Außenhandel der Freien Hansestadt Bremen und Landesamt für Entwicklungszusammenarbeit, Bremen 1981

DIES.: Frauenkunst- und -kulturarbeit. Wissenschaftliche Untersuchung am Beispiel Bremen, Senator für Bildung, Wissenschaft und Kunst, Bremen 1987

DALY, MARY: Gyn/Ökologie, eine Meta-Ethik des radikalen Feminismus, München 1981

EHRENREICH, Barbara/ENGLISH, Deidre: Hexen, Hebammen und Krankenschwestern. The witches are back, München 1975

FADERMAN, Lillian: Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship & Love between Women from the Renaissance to the Present, London 1981

HACKER, Hanna: Frauen und Freundinnen. Studien zur „weiblichen Homosexualität" am Beispiel Österreich 1870–1938, Weinheim und Basel 1987

KAVEMANN, Barbara/LOHSTÖTER, Ingrid: Väter als Täter. Sexuelle Gewalt gegen Mädchen, Hamburg 1984

LERNER, Gerda: Eine feministische Theorie der Historie, in: Wiener Historikerinnen (Hrsg.): Die ungeschriebene Geschichte. Dokumentation des 5. Historikerinnentreffens in Wien, Wien 1984

LIST, Elisabeth/STUDER, Herlinde (Hrsg.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt a.M. 1989

REINBERG, Brigitte/RORBACH, Edith: Stichprobe: Lesben, Erfahrungen lesbischer Frauen mit ihrer heterosexuellen Umwelt, Pfaffenweiler 1985

RENTMEISTER, Cillie: Frauenwelten – Männerwelten, Opladen 1985

RICH, Adrienne: „Zwangsheterosexualität und lesbische Existenz", in: Macht und Sinnlichkeit, Berlin 1983

RUSH, Florence: Das bestgehütete Geheimnis: Sexueller Kindesmißbrauch, Berlin 1982

SCHWARZER, Alice: Simone de Beauvoir heute. Gespräche aus zehn Jahren, Reinbek bei Hamburg 1986, S. 103–119

SOLANAS, Valerie: Manifest zur Vernichtung der Männer, Darmstadt 1969

TRALLORI, Lisbeth N.: Vom Lieben und vom Töten. Zur Geschichte patriarchaler Fortpflanzungskontrolle, Wien 1983

WICHTERICH, Christa: Von der Mutter-Natur zur Maschine-Natur, in: Natur-Magie-Technik-Alltag, beiträge zur feministischen theorie und praxis, 12, Köln 1984, S. 11–17

Dokumentation, Diskussion

Sabine Braun, Bärbel Drynda, Inge Frosch, Sigrid Hager, Gisela Medzeg, Gitta Seifried, Lisa Verbeet

Selbsthilfe macht stark

Frauenselbsthilfetag gegen sexuellen Mißbrauch am 25. Juni 1988 in Wiesbaden

Mit dem Entschluß, im nächsten Jahr ein weiteres Treffen zu organisieren, endete der Frauenselbsthilfetag gegen sexuellen Mißbrauch am 25. Juni 1988 in Wiesbaden. Rund 40 Frauen, die als Kinder Opfer sexueller Gewalt geworden sind, waren zu Gespräch und Erfahrungsaustausch zusammengekommen. Beim Abschlußplenum zeigte sich, daß alle diesen Tag als anregend und notwendig empfunden hatten.

Die Idee zu dem Frauenselbsthilfetag war Ende November 1987 in Köln entstanden. Während der Fachtagung „Sexueller Mißbrauch – Mißbrauch von Mädchen und Frauen", die der Kölner Verein für Weiterbildung für Frauen e.V. veranstaltet hatte, trafen sich betroffene Frauen spontan in einem eigenen Arbeitskreis. Das umfangreiche Programm hatte keinen eigenständigen Arbeitskreis für sie vorgesehen. Ihrer Meinung nach fehlte die Möglichkeit zum Erfahrungs- und Wissensaustausch betroffener Frauen über Selbstheilung und Lebensbewältigung. Ebenso müßte eine solche Fachtagung betroffenen Berufsfrauen[1] einen Raum bieten, wo sie sich mit ihren Problemen im Spannungsfeld zwischen der eigenen Erfahrung und dem Umgang mit sexuell mißbrauchten Mädchen und Frauen am Arbeitsplatz auseinandersetzen können. Frauen aus dem Betroffenen-Arbeitskreis trugen beim Abschlußplenum der Tagung ihren Wunsch vor, daß in Zukunft bei allen Weiter- und Fortbildungsveranstaltungen gegen sexuellen Mißbrauch Arbeitskreise für Betroffene und betroffene Berufsfrauen vorgesehen werden sollten. Darüber hinaus beschlossen sie, gleich selbst einen Anfang zu machen und ein eigenes Treffen zu organisieren.[2]

Wildwasser Wiesbaden e.V. und die Betroffenengruppe Wildwasser Ludwigshafen übernahmen die Vorbereitung und Durchführung. Der Frauenselbsthilfetag fand statt im Rahmen einer mehrwöchigen Veranstaltungsreihe rund um die Ausstellung „Sexueller Mißbrauch an Mädchen" von Wildwasser Marburg, die vom 16. Mai bis 26. Juni 1988 in Wiesbaden gezeigt wurde.[3]

Wegen der kurzen Vorbereitungszeit beschloß die Vorbereitungsgruppe, das Treffen als regionale Veranstaltung für den Raum Rhein-Main-Neckar zu planen und auf einen Tag zu beschränken. Wir, das heißt Lisa, die im wesentlichen Ausstellung, Rahmenprogramm und Frauenselbsthilfetag in Wiesbaden organisiert hat, und Frauen der Betroffenengruppe Wildwasser Ludwigshafen, haben durch ein eigenes Flugblatt und durch Presseveröffentlichungen auf den Selbsthilfetag hingewiesen. Wir haben alle Frauengruppen in der Region angeschrieben, die gegen sexuelle Gewalt an Mädchen und Frauen arbeiten, und haben die Frauen des Betroffenen-Arbeitskreises der Kölner Fachtagung verständigt.

Eingeladen waren alle betroffenen Frauen, die zum Thema sexueller Mißbrauch in Gruppen arbeiten, die die Arbeit von Gruppen kennenlernen möchten, und Frauen, die das Gefühl haben, sie könnten betroffen sein, es aber nicht genau wissen.

Geplant waren verschiedene Arbeitsgruppen, so:

– Vorstellung und Erfahrungsaustausch bestehender Gruppen
– Was ist sexueller Mißbrauch? Bin ich betroffen?
– Auswirkungen und individuelle Überlebensstrategien
– Gruppe für betroffene Fachfrauen[4]

Weitere Arbeitsgruppen sollten sich kurzfristig bilden, wenn Interesse bestünde, so hatten wir als Veranstalterin-

nen vorgesehen. Tatsächlich gründeten ein paar Frauen spontan einen Arbeitskreis zur Problematik sexueller Mißbrauch und Sucht.
Wir betreuen nicht und leiten nichts, wir organisieren. Das war unser wichtigster Grundsatz bei der Vorbereitungsarbeit für den Selbsthilfetag.
Grundsätzliche Inhalte der Selbsthilfe sollten nicht nur Thema sein, sondern dieses Treffen prägen. Das hieß für uns: Wir laden ein, besorgen Räume, Getränke, Eßbares und schlagen vor, was uns interessiert. Mit der Erwartung an die teilnehmenden Frauen, daß sie Gleiches interessiert oder anderes vorschlagen.
So einige Male tauchte in der Vorbereitungsgruppe die Frage nach unserer Verantwortung auf. Was ist, wenn eine Frau ausflippt oder wenn eine Gruppe nicht funktioniert? Da muß sich doch eine verantwortlich fühlen.
Das Helferinnensyndrom kann sehr hartnäckig sein.
Dieses Selbsthilfetreffen war geplant als Erfahrungsaustausch betroffener Frauen, wozu untrennbar die Gefühle gehören. Natürlich sollte eine Frau nicht alleingelassen werden, wenn sie Hilfe anderer Frauen braucht. Doch gingen wir davon aus, daß Frauen bei diesem Treffen genügend Raum haben, ihre Gefühle zu spüren, zu zeigen und mitzuteilen. Unter solchen Bedingungen hat frau die Möglichkeit, so rechtzeitig zu sagen, wie's ihr geht, daß sie dazu weder die Krise noch das Ausflippen braucht. Andererseits haben wir aufgrund unserer eigenen Erfahrung mit heftigen Gefühlsausbrüchen und Krisen wenig Angst davor, wenn wir an einer anderen Frau erleben, was wir von uns selber kennen; deshalb glauben wir, daß wir spontan das Richtige tun werden.
Wenn Frauen bei einem solchen Erfahrungsaustausch sich selbst und ihre Gefühle wahrnehmen können, so spüren sie auch ihre Grenzen, übernehmen Verantwortung für sich selbst, für das Geschehen und den Arbeitsablauf in der Gruppe. Eigenverantwortung als wesentlicher Bestandteil der Selbsthilfe bedeutet für die betroffenen Frauen die Überwindung des Opfer- und Klientinnenstatus, der ihnen so oft aufgedrängt wird oder auf den sie reduziert werden. Im übrigen gibt es im Leben nirgendwo absolute Sicherheit; ein Risiko ist immer vorhanden.
Wir trafen uns letztlich immer bei dem Anspruch von Gleichberechtigung in der Gruppe, das heißt keine Anleiterin, keine Betreuerin, sondern Mitverantwortung aller anwesenden Frauen. Das betraf auch die Inhalte der Arbeitsgruppen und des Gesamtplenums.
Aus Köln, Dortmund, Gießen, Frankfurt, Wiesbaden, Mainz, Mannheim und Ludwigshafen waren die Frauen gekommen, die sich am 25. Juni 1988 im Nachbarschaftshaus in Wiesbaden-Biebrich trafen. Beim Eröffnungsplenum stellten wir uns gegenseitig vor. Einige Frauen kritisierten zunächst verschiedene Formulierungen im Einladungsflugblatt. Der Begriff „Überlebensstrategien" klang ihnen zu militärisch, der eigenen Lebenserfahrung nicht angemessen. Das Wort Lebensbewältigung wäre sicher angemessener gewesen, mußten wir als Veranstalterinnen einräumen. Des weiteren hieß es, die „Fachfrauen" enthielten einen Anspruch auf Kompetenz, der abzulehnen sei. Bei der Wahl dieses Wortes sei der Gedanke ausschlaggebend gewesen, antworteten wir, daß in dieser Gruppe nicht allgemeine Berufsprobleme betroffener Frauen erörtert werden sollten. Dieser Arbeitskreis sei gedacht für betroffene Frauen, die als Erzieherinnen, Sozialarbeiterinnen, Lehrerinnen, Psychologinnen, Therapeutinnen, Ärztinnen, Rechtsanwältinnen usw. beruflich mit Mädchen und Frauen zu tun haben, die Opfer sexueller Gewalt geworden sind.
Das Abschlußplenum zeigte, daß dieser Selbsthilfetag das Bedürfnis nach Erfahrungsaustausch und Gespräch befriedigt hatte. In den Arbeitsgruppen hatten wir jede Menge an Informationen, Anregungen und Denkanstößen erhalten. Alle Gruppen berichteten von ihren Arbeitsinhalten; Frauen aus der Suchtgruppe sagten, daß sie zum ersten Mal mit anderen Betroffenen über ihr Suchtproblem gesprochen hätten. Viele Frauen fanden den einen Tag zu kurz. Ein weiteres Selbsthilfetreffen sollte un-

bedingt stattfinden. Die Gießener Frauen schlugen einen Rundbrief für Selbsthilfegruppen vor und erklärten sich bereit, sich an der Vorbereitung des nächsten Selbsthilfetreffens, eines Wochenendes, zu beteiligen, ebenso die Ludwigshaferinnen.
Vorgeschlagen wurden für das nächste Mal weitere Arbeitskreise, so zu den Themen körperliche Auswirkungen des sexuellen Mißbrauchs, allgemeine Berufsprobleme, die Problematik von Gerichtsverfahren und Prozessen und die Auseinandersetzung mit den Berufsfrauen.
Es war beeindruckend, wieviele Aktivitäten außerdem an diesem Tag zusammenkamen. Schon beim gemeinsamen Frühstück, das wir vorbereitet hatten, konnten Frauen sich kennenlernen und miteinander ins Gespräch kommen. In spontaner Wiedersehensfreude umarmten sich einige. Das alles trug dazu bei, daß eine vertrauensvolle, gelöste Atmosphäre entstand, die den ganzen Tag über anhielt. Immer wieder – zum Beispiel beim und nach dem Mittagessen – bildeten sich kleine Gruppen, trafen sich Frauen zu Gesprächen im Garten oder gingen am Rheinufer spazieren. Andere nutzten unser Angebot zu malen oder Musik zu machen, sahen und hörten zu. Zwischendurch fuhren einige in die Innenstadt, um sich die Ausstellung von Wildwasser Marburg anzusehen, von der alle sehr beeindruckt waren. Gefreut haben wir uns darüber, daß fast alle Frauen bis zum Abschlußplenum blieben und sich interessiert daran beteiligten.
Für uns war es rundum ein erfolgreicher Tag. Unsere Erwartungen an das Selbsthilfetreffen hatten sich erfüllt. Wir erwarten das nächste Treffen mit Freude und Spannung, uns ist die Selbsthilfebewegung ganz besonders wichtig. In dem Gefühl der Gemeinsamkeit, die auf dem gegenseitigen Wissen um die Betroffenheit beruht, in der Atmosphäre von Vertrauen und Offenheit spüren Frauen ihre Kraft und Stärke, einzeln und in der Gruppe. Im Erfahrungsaustausch wird deutlich, wieviel Wissen und Selbstheilungskräfte in jeder einzelnen stecken. Selbsthilfe macht stark. Deshalb möchten wir dazu beitragen, daß die Selbsthilfebewegung größer wird und sich ihren Weg bahnt, lebendig und phantasievoll wie Wildwasser.

Im Arbeitskreis „*Vorstellung und Erfahrungsaustausch bestehender Gruppen*“ waren sieben Frauen aus verschiedenen Städten zusammengekommen. Alle waren bzw. sind seit längerem in Selbsthilfe- und Betroffenengruppen tätig und konnten sich daher gegenseitig ausführlich von ihren jeweiligen Erfahrungen berichten. Dabei stellte sich heraus, daß Gruppen, die therapeutisch angeleitet werden, andere Entwicklungen durchmachen als nicht angeleitete Selbsthilfegruppen. Die Therapeutin bzw. die Therapeutinnen schaffen – gewollt oder ungewollt – eine Hierarchie, da sie einerseits die Regeln und die Methodik des Arbeitens vorgeben, sich andererseits mit ihren eigenen Erfahrungen heraushalten, sei es, wenn sie nicht betroffen sind oder weil sie ihre Betroffenheit hinter ihrer fachfraulichen Kompetenz verbergen. Die Folge dieser Entwicklung ist, daß die übrigen Frauen der Gruppe sich nach und nach in ihrer Aktivität gelähmt fühlen, sich allzusehr auf die Therapeutinnen fixieren, spontane Meinungsäußerungen unterdrücken, wenn das gegen die aufgestellten Regeln verstößt, sich passiv zurücknehmen und sich auf Abwarte-Haltung zurückziehen. Eine Selbsthilfegruppe schaffte es überhaupt erst dann, über die Mißbrauchserfahrung zu reden, nachdem sie die beiden Therapeutinnen losgeworden war. Eine andere Gruppe sah sich vor die Tatsache gestellt, daß die Therapeutinnen die gemeinsame Arbeit für beendet erklärten, weil die Frauen zu wenig mitmachten. Diese Gruppe entschloß sich jedoch ebenfalls zur Fortsetzung ihrer Arbeit ohne fachfrauliche Leitung. Vor eher negativen Erfahrungen mit den Berufsfrauen eines Vereins, die den Raum zur Verfügung stellten, berichtete eine weitere. Auch hier ließen die Berufsfrauen unterschwellig fühlen, daß der Selbsthilfegruppe doch eigentlich die Kompetenz fehle, die Erfahrung des sexuellen Mißbrauchs eigenständig aufzuarbeiten. Das wurde

zwar niemals offen und deutlich ausgesprochen, sondern war eher an unterschwelligen Reibereien und Querelen um organisatorische Fragen fühlbar. Diese Gruppe unternahm ebenfalls den Versuch, mit einer Psychologin zusammenzuarbeiten, doch ein Teil der Frauen erlebte die dabei entstehende Abhängigkeit und Hierarchie auf Dauer eher negativ.

Zwei Gruppen, die ganz ohne Anleitung arbeiten, haben bisher positive Erfahrungen damit gemacht. Die eine trifft sich allerdings erst seit einem halben Jahr und ist noch dabei, sich gegenseitig mit der Lebensgeschichte der einzelnen Frauen bekanntzumachen. Die andere Gruppe ist von Anfang an mit dem Anspruch auf politische Arbeit zusammengekommen, die neben der Aufarbeitung der Mißbrauchserfahrung einen ziemlich großen Raum einnimmt. Diese politische Arbeit verschaffe gelegentlich ein Gefühl von Stärke und Kompetenz, hieß es; für die eine oder andere Frau sei diese Erfahrung, verbunden mit sozialer Anerkennung bei einem Thema, das bis dahin nur mit Hilflosigkeit, Angst, Unsicherheit, Schmerz und Verletzung verbunden werde, Voraussetzung dafür, daß sie weitere und schlimmere Erinnerungen zulassen könne.

Das Gespräch im Arbeitskreis endete mit der Erkenntnis, daß die seit längerem spürbaren Konflikte zwischen der Selbsthilfebewegung und den Fach- bzw. Berufsfrauen unbedingt aufgearbeitet werden müssen, weil hier offensichtlich ein Machtkampf entstanden ist oder ausgetragen wird, der sich letztendlich zerstörerisch gegen die Frauenbewegung selbst richtet, wenn er keine angemessenen Formen der Bewältigung findet. Das könnte zum Beispiel die Aufgabe eines weiteren Frauenselbsthilfetages sein.

Einig waren sich alle Frauen im Arbeitskreis, daß die betroffenen Frauen aufgrund ihrer Lebensbewältigung, ihrer Arbeit in Selbsthilfe- bzw. Betroffenengruppen und ihrer politischen Arbeit gegen sexuellen Mißbrauch soviel Kompetenz besitzen, daß sie sich von den Fach- oder Berufsfrauen nicht in die zweite Reihe verweisen lassen müssen. Das Vertrauen in das eigene Wissen zu stärken, war erklärtes Ziel der Arbeitsgruppe für die weitere politische Arbeit im Rahmen der Selbsthilfebewegung.

Zur Arbeitsgruppe „Was ist sexueller Mißbrauch? Bin ich betroffen?" kamen sechs Frauen, von denen bisher nur eine in einer Selbsthilfegruppe mitgemacht hatte. Zunächst wurde viel Zeit damit verbracht, ausführlich von den eigenen Erfahrungen zu berichten. Dabei tauchte bei fast jeder Frau die Frage auf, ob das, was sie erlebt hat, überhaupt als sexueller Mißbrauch anzusehen sei. Immer wieder kamen Zweifel: Es gebe andere Frauen, die so viel schlimmeres durchgemacht hätten; könne frau da wirklich von sexuellem Mißbrauch sprechen, wenn's bei ihr doch „nur" Grabschereien gewesen seien? In der Arbeitsgruppe wurde ziemlich schnell klar, daß alle Frauen betroffen waren, wenn's den einzelnen auch leichter fiel, das bei der anderen zu erkennen als bei sich selbst anzunehmen.

Die Frauen berichteten von ihren Schwierigkeiten, ihre Betroffenheit nach außen zu tragen, das heißt, mit Freundinnen und Bekannten über ihre Erfahrungen zu sprechen. Zwei Gründe nannten sie dafür: Zum einen fürchtet frau, daß sie von ihrer Umwelt nur noch als hilfloses und schwaches Geschöpf angesehen wird, dem die Opferrolle aufgedrängt wird, und alle ständig meinen, sie müßten immerzu Rücksicht nehmen. Zum anderen haben die Frauen Angst, auf Ablehnung, Unglauben oder Unverständnis zu stoßen. Ihre Gefühle könnten als übertriebene Reaktion auf so eine „Kleinigkeit" angesehen werden.

Tatsächlich hatten fast alle solche Erfahrungen auf die eine oder andere Weise hinter sich. Dennoch stellten sie sich die Frage, ob sie nicht zum Teil von vornherein auf das Gespräch über den sexuellen Mißbrauch und ihre Betroffenheit verzichten, weil sie eben nichts anderes als die negative Reaktion der Umwelt erwarten, oder weil sie den eigenen Zweifel in die Umwelt projizieren, das heißt annehmen, die Freundin z.B. werde ihr bestimmt nicht glauben, da frau selbst

schon voller Zweifel steckt. Schwierig sei es auf jeden Fall, zwischen der tatsächlichen Reaktion der Umwelt und der nur vermuteten zu unterscheiden, denn es sei in der Regel nicht oder kaum vorhersehbar, wie eine Freundin, ein Freund oder Bekannte sich verhalten werden.
Als sehr problematisch wurde auch die Auseinandersetzung mit der eigenen Familie eingeschätzt. Vor allem bei innerfamiliärem sexuellem Mißbrauch wehrt sich die Mutter oft gegen ein klärendes offenes Gespräch und kann somit keine Unterstützung leisten. Eine Konfrontation des Täters (falls erwünscht) ist besonders schwierig und mit sehr ambivalenten Gefühlen verbunden. Schon allein ein Kontaktabbruch bringt viele Probleme mit sich wie Schuldgefühle oder Unverständnis und Vorwürfe von anderen.

Auch die Auswirkungen des sexuellen Mißbrauchs auf das Leben der erwachsenen Frau wurden thematisiert. Die Auseinandersetzung mit Folgen wie Sucht oder sexuellen Problemen war für manche Frauen der Anlaß zur Beschäftigung mit dem Thema und der Erinnerung an eigene Mißbrauchserlebnisse.
Alle Frauen empfanden das Gespräch im Arbeitskreis als gut und hilfreich. Einige hatten tatsächlich zum ersten Mal den Mut gefunden, offen und ausführlich über ihre Erfahrungen zu reden. Die Gruppe ähnelte in ihrem Verlauf einer neu gebildeten Selbsthilfegruppe und hat sicher dazu beigetragen, die eine oder andere Frau zu ermutigen, an ihrem Wohnort nach einer solchen Gruppe zu suchen oder selbst eine zu gründen.

Die Arbeitsgruppe „Auswirkungen und individuelle Überlebensstrategien" war mit 16 Frauen die größte des Tages. Um intensiver arbeiten zu können, wurde der Vorschlag geäußert, die Gruppe zu teilen. Einige Frauen waren interessiert daran, speziell an den körperlichen Auswirkungen des sexuellen Mißbrauchs zu arbeiten. Die Zahl der an diesem Thema interessierten Frauen schien ihnen dann jedoch zu gering. Sie schreckten vor der Intimität und Intensität einer sehr kleinen Arbeitsgruppe zurück.
Als wir nach einer Stunde feststellten, daß Überlegungen dieser Art uns bereits einen großen Teil unserer Zeit gekostet hatten, blieben wir ungeteilt.
Um unsere weitere Arbeit effektiver zu gestalten, versuchten wir nun, systematisch vorzugehen. Wir unterschieden nach Auswirkungen im körperlichen und seelischen Bereich, nach den Auswirkungen auf unser Berufsleben und unser Privatleben.
Dieses Vorgehen mußten wir jedoch ziemlich schnell wieder aufgeben; zum einen griffen die Bereiche so stark ineinander, daß frau nicht in der Lage war, sie zu trennen. Zum anderen war das Mitteilungsbedürfnis zu groß. Deshalb erzählten wir schließlich reihum, welches für uns die belastendsten und schlimmsten Auswirkungen sind. An körperlichen Auswirkungen wurden Unterleibsbeschwerden bis hin zu großen Operationen genannt. Schwangerschaften wurden manchmal als schwierig, von einer Frau jedoch als Schutz vor Sexualität erlebt.
Andere Frauen nannten häufige Kopfschmerzen oder auch Migräne. Eine entdeckte bei einer Migränetherapie, daß sie als Kind mißbraucht worden war. Alle Frauen mit Kopfschmerzen berichteten, daß diese sich nach der Beschäftigung mit dem Mißbrauch gebessert hätten oder auch verschwunden seien.
Einigen Frauen fällt es schwer, ihren Körper überhaupt wahrzunehmen. Dies führt insbesondere in der Sexualität zu Problemen. Sexuelle Kontakte sind mit Schmerzen, mit Gleichgültigkeit oder auch Abscheu und Haß verbunden – es gibt jedoch auch Frauen, die ihre Genußfähigkeit nicht verloren haben.
Die Frauen berichteten von ihren Versuchen, mit ihren Problemen fertigzuwerden: Die einen trennten sich und entschieden sich für ein Leben ohne Beziehung; andere ergriffen verstärkt die Initiative innerhalb ihrer Beziehung und konnten sie dadurch verbessern. Daneben wurden andere Möglichkeiten genannt, Sinnlichkeit zu erfahren, wie Musikmachen, Sport und Tanz, Essen und

Trinken. Besonders beim Essen und Trinken besteht jedoch leicht die Gefahr des Suchtverhaltens.
Im beruflichen Bereich zeigte sich immer wieder die Unfähigkeit, eine Ausbildung abzuschließen oder den Anforderungen gewachsen zu sein.
Das Erzählen und Zusammentragen in der großen Gruppe beanspruchte sehr viel Raum und gegen Ende wurde deutlich, daß keine Zeit mehr blieb für das, was wir nun als Ziel unserer Arbeitsgruppe definieren konnten: Nicht nur die Auswirkungen benennen zu können, sondern sie auch zu reflektieren und Wege zu entwickeln, wie wir besser damit umgehen können. Diese Erfahrungen sprechen unserer Meinung dafür, in Kleingruppen von bis zu zehn Frauen zu arbeiten.
Trotz der beschriebenen Schwierigkeiten waren für uns der Tag und die Arbeitsgruppe wichtig, weil wir ein Gefühl von Gemeinsamkeit entwickelten, das uns darin bestärkt, weiter für uns zu kämpfen.
Sechs Frauen trafen sich in der *„Gruppe für betroffene Fachfrauen"*. Es stellten sich sehr unterschiedliche Erwartungen heraus.
Einige Frauen hatten einen konkreten Fall aus der beruflichen Praxis als Sozialarbeiterin oder Therapeutin mitgebracht, den sie besprechen wollten.
Andere lehnten genau das ab. Ihnen ging es darum, die eigene Betroffenheit in der Rolle als Berufsfrau zu thematisieren, z.B. zu fragen, was hat das Verschweigen der eigenen Geschichte im Beruf mit dem Schweigen des betroffenen Mädchens in der Kindheit zu tun? Wer verlangt das Schweigen?
Aus dieser Frage ergab sich das Gespräch über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, sich im Beruf als Betroffene erkennen zu geben. Als Hinderungsgründe nannten die Frauen: Die Kolleginnen und Kollegen wüßten dann nicht mehr, wie sie mit ihnen umgehen sollten. Ihre berufliche Kompetenz könnte angezweifelt werden. Sie hätten Angst vor Kündigung. Sie könnten nur darüber reden, wenn sie nicht mehr verletzbar seien.
Daneben wurde über das oft allzu große Verantwortungsgefühl mancher Berufsfrau am Arbeitsplatz gesprochen, und es wurde die Frage angeschnitten, ob es einen Unterschied in der Qualifikation zwischen betroffenen und nichtbetroffenen Berufsfrauen gebe.
Die Mehrheit der Gruppe entschied sich dazu, den konkreten Fall zu besprechen, um daran Handlungsmöglichkeiten zu entwickeln und sich auf diese Weise fortzubilden.
Es scheint schwierig zu sein, die Rolle der Erzieherin, Sozialarbeiterin oder Therapeutin zu verlassen in einer Gruppe, in der sich Frauen als solche begegnen. Was macht es so schwer, sich in der Rolle einer Beraterin als betroffene Frau zu zeigen?

Anmerkungen

1) Als Berufsfrauen bezeichnen wir alle die, die beruflich mit sexuell mißbrauchten Mädchen und Frauen zu tun haben, z.B. Erzieherinnen, Lehrerinnen, Ärztinnen, Rechtsanwältinnen, Sozialarbeiterinnen, Sozialpädagoginnen, Psychologinnen, Therapeutinnen usw. Die erste Berufsgruppe hat sich bei Wildwasser Berlin gebildet. Inzwischen gehören zur Wildwasser-Bewegung in der Regel Selbsthilfe- bzw. Betroffenengruppen und Berufsgruppen.

2) In der Dokumentation zur Fachtagung Sexueller Mißbrauch von Mädchen und Frauen November 1987 in Köln, hrsg. v. Verein zur Weiterbildung für Frauen e.V., Venloer Str. 405–407, 5000 Köln 30, 1988, heißt es zu unserer Aktion und unseren Forderungen: „Eine WILDWASSER-Vertreterin eröffnete das abschließende Plenum mit einer kritischen Stellungnahme, die wir als Veranstalterinnen gehört und ernstgenommen haben. Wir werden den Wunsch, die Forderung nach mehr Angeboten und Begleitung im Rahmen solcher Veranstaltungen in Zukunft stärker berücksichtigen. Ein zentrales Anliegen dieser Tagung bestand für uns darin, die Abgrenzung zwischen geschlagenen, vergewaltigten und sexuell mißbrauchten Frauen und Mädchen und all denen, die sich frei von diesen Erfahrungen wähnen, zu hinterfragen und die Gefahr der unterschiedlichen Bewertung von Gewalterfahrungen zu thematisieren. Uns war wichtig, daß in einigen Arbeitsgruppen – und außerhalb – Raum und Zeit für das Wahrnehmen des Ausmaßes an eigener Betroffenheit zur Verfügung stand." (S. 125)

3) Es ist nicht möglich, die beeindruckende Ausstellung in zwei Sätzen angemessen zu beschreiben. Frauen, die sich dafür interessieren, wenden sich an: Wildwasser Marburg e.V., Postfach 2329, 3550 Marburg.

4) Als Fachfrauen waren im Einladungsflugblatt die Berufsfrauen angesprochen.

Jutta Oesterle-Schwerin

Schwierigkeiten des Erinnerns und des Gedenkens

Die Art und Weise, wie die Erinnerung und das Gedenken an 12 Jahre NS-Herrschaft von offizieller oder halboffizieller Seite in der Bundesrepublik inszeniert werden, ist sowohl für die Nachkommen der Täter als auch für die Nachkommen der Opfer fast unerträglich: Sie ist durch drei Negativmerkmale gekennzeichnet: Erstens durch die Täter/Opfer-Identifikation; zweitens durch die fast völlige Vernachlässigung des Widerstandes und dessen Reduzierung auf die „Männer des 20. Juli" und drittens dadurch, daß immer nur einem *Teil* der Opfer gedacht wird und damit auch immer nur ein *Teil* der Verbrechen anerkannt wird.

Mit der Täter-Identifikation meine ich die Auffassung, die besagt, daß alle Deutschen, egal welcher Generation sie angehören, sich gefälligst schuldig zu fühlen haben. Man muß sich mal überlegen, wie grotesk es ist, daß man in den 50er und 60er Jahren einer ganzen Generation von sympathischen, netten, nach links tendierenden jungen Menschen gesagt hat. „Ihr seid schuldig" oder wenigstens „mitschuldig" und gleichzeitig den wirklichen Verbrechern erlaubt hat, frei herumzulaufen, wichtige Positionen zu besetzen oder sie nur ganz geringfügig bestraft hat. Man muß sich mal klarmachen, welchen *Entlastungseffekt* die „Kollektivschuld" für die wirklich Schuldigen gehabt hat.

Es gibt für die zu Unrecht Beschuldigten 4 Möglichkeiten, damit umzugehen:

Die erste Möglichkeit ist, zu akzeptieren, daß Frau oder Mann, allein schon durch ihre gebürtige Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation, an den Verbrechen, die große Teile dieser Nation in der Vergangenheit begangen haben, mitschuldig sind. Dazu sind aber nur sehr wenige Menschen willens und in der Lage, und besonders produktiv ist diese Möglichkeit allemal nicht. Denn durch die bloße Akzeptanz der Verantwortlichkeit für etwas, wofür man im Grunde doch nichts kann, ändert sich am eigenen Verhalten noch gar nichts.

Die meisten Menschen entscheiden sich für den zweiten Weg – sie verschließen sich dem Thema und wollen von ihm nichts oder „nichts mehr" hören.

Die dritte Möglichkeit ist die Suche nach Entlastung, die Suche nach vermeintlichen Fakten, durch die bewiesen werden soll, daß die Opfer auch nicht viel besser sind als ihre Mörder.

Der vierte Weg, den ich für den gefährlichsten halte, ist die Verinnerlichung, d.h. die Täteridentifikation anzunehmen, sich mit den Tätern zu identifizierens und dabei die Bereitschaft zu entwickeln, selbst zum Täter zu werden. In anderen Lebensbereichen nennen wir das „Kriminalisierung", was bedeutet, jemanden dadurch zum schlechten Menschen zu machen, daß man ihm fortwährend erzählt, er sei bereits schlecht und habe eigentlich gar keine Chance mehr, anders zu werden.

Das Aufoktroyieren von Schuldgefühlen für die Taten der Väter und Großväter, die Identifikation aller Deutschen mit den Mördern ist für neunzig Prozent aller Menschen äußerst kontraproduktiv. Sie verhindert meiner Meinung nach die Distanzierung von den Verbrechen und verbaut jegliche Chance dafür, daß dieses Volk eines Tages dazu in der Lage sein wird, ein neues Unglück zu verhindern.

Ich denke, daß diejenigen, die Faschismus und Antisemitismus verhindern wollen, gleichzeitig aber immer wieder mit erhobenem Zeigefinger „wir Deutsche müssen ganz besonders . . ." sagen, sich das noch einmal ganz genau überlegen sollten. Liegt denn nicht *eine* Ursache des großen Übels darin, daß Menschen immer wieder und unwiderruflich in diejenigen Gruppen aufgeteilt werden, in die sie zufällig hineingeboren wurden? „Wir Deutsche", „die Juden", „der Russe", „Ausländer" . . . oder umgekehrt, jedoch genauso schlimm: „Wir Juden", „die Deutschen", „Araber" . . .

„Wir Deutschen sind alle mitschuldig", ist in meinen Augen gar nicht so viel besser als „wir Deutschen sind alle bessere Menschen". Übel ist schon die Sicht, die Menschen in bestimmte Gruppen aufteilt, denen wiederum bestimmte Eigen-

schaften zugeschrieben werden. „Können 800 Millionen Chinesen (heute 1,6 Milliarden) die gleiche Mentalität haben?" fragte mein verstorbener Stuttgarter Genosse Fritz Lamm, als wieder einmal von der „chinesischen Mentalität" die Rede war.

Es ist übrigens auch schwer erträglich, über längere Zeit hinweg als Opfer identifiziert zu werden. Es passiert mir mindestens zweimal im Jahr, daß ich von gutmeinenden Freundinnen oder Freunden gefragt werde: „Warum bist Du nach Deutschland zurückgekommen?", „Wie kannst Du hier leben?", oder: „Ich als Jüdin würde das nicht aushalten, hier zu leben, nach allem, was man Euch angetan hat . . .". In den ersten Jahren meines Aufenthaltes in der Bundesrepublik Deutschland reagierte ich noch relativ geduldig auf solche Einwürfe. Heute ist meine Geduld längst gerissen und ich frage zurück: „Habt *Ihr* denn den Nazis ihre Verbrechen verziehen?" „Wie könnt *Ihr* denn hier leben und arbeiten, nach allem, was passiert ist . . .?".

Es gibt aber noch eine fünfte Möglichkeit, sagte eine Diskutantin, die meinen Beitrag kritisch mitangehört hat. Sie ist die logische Fortsetzung der ersten und heißt: Verantwortlichkeit nicht nur sich anhängen lassen, sondern Verantwortung zu übernehmen dafür, daß so etwas nie wieder passiert. Das kann heißen: Flüchtlingsarbeit machen heute in der Bundesrepublik, kann heißen: empfindlich sein gegenüber jeglicher Art von Diskriminierung oder Ausgrenzung gegenüber Minderheiten und Andersdenkenden. Ja, sage ich: Diese Verantwortung haben Frau oder Mann aber nicht nur dadurch, daß sie durch Geburt der deutschen Nation angehören. Diese Verantwortung haben alle Menschen, unabhängig davon, was ihre Großeltern waren. Deutsche haben diese Verantwortung nicht „besonders", weil ihre Eltern sie verleugnet haben; Israelis haben sie ebenfalls nicht „besonders", weil ihre Eltern Opfer dieser Verleugnung geworden sind. Um diese Verantwortung übernehmen zu können, gehört allerdings, daß Frau oder Mann sich mit den TäterInnen gerade *nicht* identifizieren. Das kann erleichtert werden durch Identifikation mit Personen, die Verantwortung übernommen haben, auch in wesentlich schlechteren Zeiten als wir sie heute haben. Dazu gehört aber eine politische Überlieferung, eine Geschichtsschreibung, die Verantwortung erzeugen *will* – womit ich gleich zu dem zweiten Negativmerkmal des Erinnerns und Gedenkens überleiten möchte – der fast völligen Ausblendung des Widerstandes nämlich.

Es hat ja schon wenig genug Widerstand gegeben. Aber es hat mehr gegeben, als nur die „Männer des 20. Juli". In der Bundesrepublik wird aber ein großer Teil des Widerstandes aus ideologischen Gründen ausgeblendet und ignoriert: Weil es Kommunisten und Sozialdemokraten waren, oder aufmüpfige Christen oder Deserteure oder einfach kleine renitente Leute, die hier und da Gefangenen geholfen oder gar Juden versteckt haben. Dieser Widerstand, den es durchaus gegeben hat, wird von offizieller Seite fast völlig vernachlässigt, weil man solche Vorbilder nicht haben will: Weil man an Kommunisten nichts Positives lassen will, weil Deserteure keine Vorbilder sein dürfen und weil man die Renitenz kleiner Leute gegen die Obrigkeit nicht loben oder gar fördern will. Dazu gehört z.B., daß an der Uni Stuttgart erst vor kurzem das Anbringen einer Gedenktafel für Lilo Hermann (kommunistische Widerstandskämpferin, Stuttgart/Berlin) verboten wurde.

Wenn man nur den Opfern gedenkt und nicht auch den Wenigen, die Widerstand geleistet haben und dadurch Opfer gerettet haben oder selbst zu Opfern geworden sind, dann bringt man dadurch zum Ausdruck, daß man selbst nicht gewillt ist, eine Wiederholung zu verhindern.

Die fast völlige Ausblendung des Widerstandes verhindert die Entstehung von positiven Identifikationsmöglichkeiten. In Israel, wo ich zur Schule gegangen bin, wird das anders gemacht. Dort wird z.B. der Warschauer Ghettoaufstand, der innerhalb von 12 Jahren NS-Herrschaft in Wirklichkeit nicht mehr als eine kurze Episode war, überproportional hervorgehoben. Und zwar einfach des-

wegen, weil israelische Kinder und Jugendliche das Ausmaß des Elends und des Grauens, von dem sie in der Schule erfahren, gar nicht aushalten würden, wenn es nicht auch Figuren wie Mordechei Anilewitsch (Führer dieses Ghettoaufstandes) gegeben hätte. Ich selbst hätte es auch nicht ausgehalten, wenn ich mich als Mädchen nicht auch an Personen wie Channa Senesch und Chawiwa Reik hätte orientieren können, die in den 40er Jahren mit ihren Fallschirmen über Nazi-Deutschland abgesprungen sind und hier Sabotageakte verübt und Menschen rausgeholt haben.

Das dritte Negativmerkmal, unter dem in der Bundesrepublik gedacht und erinnert wird, ist die Reduzierung des Gedenkens auf nur einen Teil der Opfer und die damit verbundene Ignorierung eines großen Teils der Verbrechen.

Die Verbrechen an den Juden werden heute nur noch von den ganz Unverbesserlichen geleugnet. Ich muß aber immer wieder darüber staunen, wie wenig über das bekannt ist, was sonst noch passiert ist. Ich muß immer wieder feststellen, daß es Menschen meiner Generation gibt, die die Namen Lidice und Oradour nicht kennen. Auf einer wohnungspolitischen Reise in die Sowjetunion, an der SPDler, SEWler und GRÜNE teilnahmen, stellte ich erst vor ein paar Wochen betroffen fest, daß die Belagerung von Leningrad durch die deutsche Wehrmacht, die 900 Tage andauerte und bei der 600.000 Bürgerinnen und Bürger dieser Stadt erfroren oder verhungert sind, nur einem kleinen Teil dieser Linken-Reisegruppe bekannt war.

Natürlich hat auch diese Reduzierung des „Erinnerns und Gedenkens" durchaus ihre Funktion: Ohne sie wäre beispielsweise der Aufbau der Bundeswehr nicht möglich gewesen. Und bezeichnenderweise bleibt der damalige Widerstand in der Bevölkerung gegen die militärische Aufrüstung – ein Widerstand, in dem sich insbesondere Frauen engagierten – heute ebenfalls ausgeblendet.

Offizielle Gedenktage und Feiern sind für die Herrschenden in der Bundesrepublik eine lästige Pflichtübung und stets verlogen. Man bekundet Mitgefühl für die Opfer und weigert sich gleichzeitig, die Überlebenden zu entschädigen. Tausende und Abertausende Sinti und Roma, Kommunisten, Zwangssterilisierte, Euthanasiegeschädigte, Homosexuelle und Zwangsarbeiter sind heute alt, krank und leben teilweise in großer Armut. Manche bekamen 5.000 Mark (in Worten: Fünftausend) als „einmalige Abfindung". Viele nicht einmal das. ZwangsarbeiterInnen bekamen nicht nur keine Entschädigung für die erlittenen Greuel, sondern auch keinen Lohn für die geleistete Arbeit oder eine Anrechnung der Versicherungszeiten.

Alle Versuche, über eine gesetzliche Regelung eine angemessene Entschädigung der überlebenden Opfer zu erreichen (DIE GRÜNEN forderten eine Rente von 2.000 Mark im Monat für alle Verfolgten, die SPD hatte das Modell einer Bundesstiftung vorgeschlagen) scheiterten an der CDU/CSU/FDP-Mehrheit im Deutschen Bundestag. Was übrig blieb, ist eine sogenannte „Härtefondsregelung", nach der die Betroffenen durch einen 13-seitigen in Juristendeutsch abgefaßten Fragebogen nachweisen müssen, daß sie Deutsche sind und dies auch schon 1945 waren, daß ihr schlechter Gesundheitszustand zu 50% auf die Verfolgung zurückzuführen ist, daß das Lager, in dem sie saßen, im „offiziellen Lagerverzeichnis" aufgeführt war etc. etc. Die Betroffenen können diese Fragebögen nicht ohne anwaltlichen Beistand ausfüllen. Die Bezeichnung „Härtefonds" für die neuen Regelungen über die Entschädigung von Verfolgten ist durchaus treffend: Sie ist Ausdruck für die Härte, mit der die Bundesregierung mit diesen Menschen heute noch umgeht. Ein Sarkasmus, der von den GesetzestexterInnen sicherlich nicht beabsichtigt war.

Nach alledem ist es relativ gleichgültig, wie gut oder wie schlecht die Reden herrschender Politiker bei Gedenkfeiern an die NS-Zeit jeweils ausfallen. Die Lüge besteht in der nicht vorhandenen Absicht, auf die Reden Taten folgen zu lassen.

Überarbeitete Fassung eines Redebeitrags auf dem Abschlußplenum des Kongresses gegen Antisemitismus am 6.11.1988 in Berlin

Vorankündigung Heft 25:

Lesbisches Leben

In der Vorankündigung zu Heft 20 (Sexualität und Gesundheit) schrieben wir „was (ist) aus lesbischer Sexualität als feministisch politischer Avantgarde (geworden)?" Das Thema Lesben in ein Sexualitätsheft einzubringen, wenn nicht gar dorthin „auszulagern" – wir hatten Skrupel, hielten aber das Schweigen über Lesbischsein für noch unmöglicher. Für unsere unentschiedene und etwas konzeptionslose Formulierung bezogen wir prompt und noch nicht einmal unerwartet Prügel in Form eines Artikels. Aber immer noch fragen wir uns, was ist aus den lesbischen Feministinnen/feministischen Lesben und ihrer Radikalität geworden?
Lesbisch-Sein spielte in der Frauenbewegung eine so große, umfassende Rolle, daß allein schon die historische Aufarbeitung des Stellenwerts der Lesben für die Frauenbewegung der siebziger und frühen achtziger Jahre notwendig erscheint.
Umgekehrt wäre ebenso nach der Funktion der Frauenbewegung für das individuelle und gesellschaftliche Coming Out der Lesben zu fragen: Die Frauenbewegung als Heimat der Lesben, die Lesben als „Macherinnen" der Frauenbewegung.
Was ist aus der zeitweilig bis zur Spaltung entwickelten Kontroverse zwischen Lesben und Heteras geworden? Da es keine weitere (öffentliche) Auseinandersetzung darüber gibt: Haben wir einen Waffenstillstand oder ein stillschweigendes Arrangement? Gehören zum Status quo der Frauenbewegung Lesben nach wie vor als das „Andere", als Utopie oder als Abgrenzungskategorie für Nicht-Lesben? Leben Lesben eher in den autonomen, Nicht-Lesben eher in den institutionalisierten und etablierten Bereichen; ist der Bedarf an Frauenorten für Lesben und Heteras unterschiedlich? Müssen Lesben Konzessionen machen, um diese Orte zu halten? Entpuppt der lesbisch-feministische Avantgardismus sich so möglicherweise als Heimatsuche: Emotionale Verbundenheit mit Frauenzusammenhängen bis zur Abhängigkeit von ihnen veranlaßte Lesben zur Beziehungsarbeit an und in der Frauenbewegung? Falls wir dies so einordnen und als Wurzel für Überforderung erkannt haben: Leben Lesben heute unbelasteter, weil die Frauenbewegung sich – lesbisch hin, hetera her – etwas „entzerrt" hat? Die neue Lesbengeneration: profitiert sie so von unseren Kämpfen innerhalb und außerhalb der Frauenbewegung? Sie hat die Sprachregelung „Lesben und Frauen" offensichtlich akzeptiert.
Kündigen sich neue Autonomiekonzepte und -bestrebungen an? Was ist übriggeblieben vom „Lesbianismus"? Gibt es überhaupt (noch) spezifisch lesbische Politikkonzepte und Kontroversen darüber: (offen lebende) Lesben bei den Grünen einerseits – autonome Lesbengruppen andererseits? In diesem Zusammenhang wären vor allem auch internationale Lesbenbewegungen zu untersuchen.
Um politische Konzepte beurteilen zu können, wäre auch die Frage nach einer gesellschaftlichen Lesbenidentität zu stellen: Seit wann gibt es überhaupt dieses Selbstbild als (einigermaßen) fest umschriebenes? Gibt es ältere Vorbilder (Frauengemeinschaften), frühere Lesbenkämpfe, von / aus denen wir lernen könnten? Wir müssen mehr über unsere Geschiche erfahren.
Ein historischer Strang verläuft vom „dritten Geschlecht" (ein Männerbegriff) zur heutigen Lesbe. Wie halten wir es mit diesen Zuschreibungen durch Männer? Es gibt neuere Koalitionen zwischen Lesben und Schwulen (gemeinsame Demos, Kulturzentren usw.). Kriechen Lesben in solchen Männerinstitutionen unter, wie es dem allgemeinen Frauen-Trend entspricht? Da wäre die Frage, ob sich Lesben auf der gesellschaftlichen Ebene der zwangsheterosexuellen Struktur beugen, um so der Negativ-Definition durch Nicht-Zuordnung zum Mann zu entgehen.
Die katastrophale Verschlechterung der Arbeitsmarktlage trifft Lesben (wie alle

Frauen ohne Mann) existentiell. Wie wirkt sich die zunehmende materielle Verelendung speziell auf Lesben aus?
Zusätzlich zu dieser Verschlechterung und zur sexuellen Gewalt am Arbeitsplatz findet für die Lesbe im Erwerbsleben noch ein anderer Kampf statt: Gerade hier muß / will sie sich täglich entscheiden zwischen Selbstverleugnung und Kampf um Anerkennung und Akzeptiertwerden.
Wir wissen zu wenig darüber, wie sichtbar die reale Lesbe (in Abgrenzung zu ihrer Darstellung in den Medien) heute ist und sein kann. Wieviel Offenheit kann sie sich leisten? In diesem Zusammenhang interessiert uns, wie lesbische Identitätsbildung heute aussieht, eventuell im historischen Vergleich (50er, 60er Jahre). Gibt es unter Lesben eine Diskussion über Konzepte der sexuellen Differenz?
Nachdem Lesbisch-Werden und -Sein von dumpfen Schuldgefühlen weitgehend befreit zu sein scheint – was bedeutet Lesbisch-Sein: politische Konsequenz oder selbstverständliche Lebensform?

Eine Bestandsaufnahme soll es werden: Alleinleben und zu zweit, in WG's in der Stadt und auf dem Land, ältere Lesben, lesbische Mütter – lesbische Lebensformen. Darin enthalten bzw. daran anknüpfend interessieren uns lesbische Wünsche und Utopien. Welche Kultur entwickelt sich in und mit diesen Lebensformen? Gibt es eine spezifisch lesbische Kunst / Literatur oder Künstlerinnen / Schriftstellerinnen, die unter anderem auch lesbisch sind?
Der Inhalt unseres nächsten Heftes soll sein: Coming Out als individuelle, soziale, politische, kulturelle Leistung von Lesben – lesbisches Leben.

Redaktionsschluß ist der 31. 5. 1989

Rezensionen

Libreria delle donne di Milano

Wie die weibliche Freiheit entsteht

Eine neue politische Praxis
Orlanda Frauenverlag, Berlin 1988,
188 Seiten, 29,80 DM

Endlich mal wieder ein feministisches Theorie/Praixis-Buch, dachte ich mir wohlwollend, schon etwas ausgedörrt von dem mühsamen Kampf um den Erhalt unter der neuen ABM-Praxis zusammenbrechender Frauenprojekte in der BRD. Auch die Tatsache, daß dieses Buch von einem Kollektiv von 35 Frauen erarbeitet und geschrieben wurde, machte es mir sympathisch.
Im Vorwort wird eine „Analyse der Entwicklung der Frauenbewegung" angekündigt „aus der Innensicht der Individuen und Gruppen", und diese wird in vier Kapiteln entrollt, von den Anfängen der Selbsterfahrung, der „ersten Erfindung in der Politik der Frauen" über die Abtreibungs- und Vergewaltigungsdiskussion hin zur Frauenprojektepolitik und zur „Perspektive der sexuellen Differenz". Obwohl es sich um die Entwicklung der italienischen Frauenbewegung handelt, insebondere die der Mailänder Frauengruppen, ist die Ähnlichkeit mit dem bundesdeutschen Feminismus unverkennbar, wenn auch verschiedene Begriffe eher der französischen Denktradition entstammen und für mich ungewöhnlich und manchmal schwierig waren.
Ein zentraler Begriff, der sich durch das ganze Buch zieht, ist der der „sexuellen Differenz". Schon in den ersten Dokumenten (1966-68) taucht deren Leitgedanke auf : „Die Frau darf nicht in bezug auf den Mann definiert werden... Der Mann ist nicht das Modell, an das sich die Frau in ihrem Selbstfindungsprozeß anzupassen hat. Die Frau ist das Andere in bezug auf den Mann." (35) In der Selbsterfahrungspraxis konnte diese „weibliche Differenz" zum Vorschein kommen, in Kleingruppen, von Männern separiert, nahmen Frauen ihre eigenen Erfahrungen wichtig, wandten sich der vielfältigen Unterordnung unter den Mann zu, sie lernten von und für sich selber zu sprechen.
Um die vielen entstandenen Gruppen einander näher zu bringen, und miteinander zu konfrontieren, sei ein Zeitungsobjekt „Sottasopra" gestartet worden mit dem hehren Anspruch, alle Frauenbeiträge, die eingehen, zu veröffentlichen, ohne als Redaktion einen Standpunkt zu vertreten, um so persönliche Verantwortung zu stärken und eine Auseinandersetzung auf breiter Basis zu führen. Diese sei ausgeblieben, das Resultat sei eher von Langeweile, Wiederholungen und einem Gefühl der Ohnmacht angesichts der Anhäufung von Erfahrungen und Ideen gekennzeichnet gewesen, die zusammenhangslos nebeneinander gestanden hätten. Diese Erfahrung zeige auch die Begrenztheit der Selbsterfahrungspraxis: Jede spiegele sich in der anderen, Wertungen oder gar Unterschiede seien nicht Gegenstand, es mangele an Begriffen und an einer Übersetzung der Erfahrungen in weitergehende politische Praxis.
Ein weiterer Schritt Anfang der siebziger Jahre, nach Anregungen durch die französische Gruppe „politique et psychoanalyse", sei dann die „Praxis des Unbewußten" gewesen, der Versuch, den „Worten der Frauen jene Erfahrungsinhalte zuzuführen, die bisher nur unbewußt darin eingingen und ihnen dadurch ihre Stärke nahmen." (53) Es gehe darum, verschwiegene oder verleugnete Aspekte des eigenen Lebens zum Vorschein zu bringen, „etwa Komplizenschaft mit dem Patriarchat, fortbestehende Abhängigkeit vom Mann, angstvolle Suche nach Anerkennung." (53)
Auf verschiedenen überregionalen Treffen werden der jeweilige Erkenntnisstand sowie die Diskussionsweise plastisch vorgeführt. Wie überall sei das Problem der dominierenden und

schweigenden Frauen Gegenstand gewesen, aber auch die Unverbundenheit vieler Dinge, die in der Welt passieren mit dem, was die Frauen gerade entwikkelten. Sehr schön stellt eine Frau, die gerade aus einem Frauenurlaub zurückkehrte, den Neid dar, den sie empfand gegenüber Freunden, die gerade aus Portugal zurückgekommmen seien, wo ein Revolutionsversuch stattgefunden hatte.
„Sie hatten die Welt gesehen, eine Vertrautheit mit der Welt bewahrt."(59)
Auch wenn ich mir an manchen Stellen eher ein Beispiel gewünscht hätte, um nicht ins Schwimmen zu geraten darüber, was gerade gemeint sein könnte, so wird von den Mailänderinnen doch ein umfassender Versuch unternommen, die einzelnen Schritte und Entwicklungen der Frauenbewegung in einer Weise zu analysieren, wie es meiner Kenntnis nach in der BRD bisher nicht geleistet wurde.

Im zweiten Kapitel werden die Diskussionen und die Politik um die Abtreibungs- und Vergewaltigungsfrage dargelegt. Gerade als ich diesen Abschnitt las, flatterte mir die taz-Anzeigenkampagne ins Haus, in der sich 600 Frauen und Männer erneut gegen die frauenverachtende Abtreibungspraxis wehren, allerdings nicht einmal mehr die Streichung des § 218 fordern. Umso aktueller die damalige Kritik der Italienerinnnen, daß eine Streichung der Abtreibungsgesetze ohne Diskussion über selbstbestimmte weibliche Sexualität und Mutterschaft der Frauen wenig nütze. „Aber die Frau fragt sich: ‚Um wessen Vergnügen willen bin ich schwanger geworden? Um wesen Vergnügen willen treibe ich ab?'"(65) Der weitere Verlauf bis zur Verabschiedung eines Gesetzes 1977 habe viele Befürchtungen bestätigt. „Als das Gesetz in Kraft trat, mußten die Frauen, die es gefordert hatten, feststellen, daß es ein getreues Abbild der Erfordernisse, der Bedenken und der Kompromisse derer war, die es gemacht hatten – der Männer."(71)
Diese Politik, ähnlich wie den – erfolglosen – Versuch, ein Antivergewaltigungsgesetz durchzusetzen, kritisieren die Autorinnen auf zwei Ebenen: einerseits habe sich dadruch das Bild der unterdrückten Frau, im Unterschied zu den freien Beziehungen zwischen Frauen, durchgesetzt, der Frau als Opfer also, und zum anderen könne in einer von Grund auf männlichen Gesellschaft durch Gesetze keine Befreiung für Frauen erwartet werden, zumal Gesetze nur nachvollzögen, was in der Realität bereits existiere. Anregend auch die grundsätzliche Kritik an solchen Gesetzesforderungen, weil Gesetze stets „Gleiche" voraussetzen und zudem ein vereinheitlichendes Bild der „Lage der Frau" entwerfen, das der realen Unterschiedlichkeit der Frauen nicht gerecht werden könne. In dem Zusammenhang tauchen neue Positionen auf: „...der Feminismus, der sich nur auf Protest und Forderungen gründete, wurde allmählich als unerträglich empfunden."(52)

Die radikale Ablehnung von Forderungs- und Gleichstellungspolitik, die wohl auch Quotierung miteinschließen müßte, hat mich zum Widerspruch provoziert, da mir der garantierte Zugang zu Berufen etc. als wichtige Unterstützung erscheint, um ein Leben der weiblichen Differenz auch materiell abzusichern.

Ab 1975 entwickelten sich Frauneprojekte, um von Worten zu Taten zu kommen, eine Praxis des Machens auf der Basis freier Beziehungen zwischen Frauen. Eine Vielzahl von Frauenprojekten – Bibliotheken, Frauenbuchläden, Verlage, Dokumentationszentren – haben sich gebildet und neben dem „Zugriff auf das Wort" eine Reihe umfassenderer Ziele verfolgt: „Wir brauchen die Zeit, die Mittel und die Orte, die uns *entsprechen* – d. h., wir wollen die Möglichkeit schaffen, daß Frauen sich treffen, miteinander reden, einander zuhören, miteinander in Beziehung treten können; d. h., wir wollen in diese kollektiven Situationen den Körper und die Sexualität einbringen, in diesen kollektiven Raum, der nicht von männlichen Interessen bestimmt wird. Hier finden wir Bestätigung für unsere Interessen und beginnen eine dialektische Bezie-

hung mit der Realität, die wir verändern wollen."(95) Diese Praxis sei wesentlich subversiver als die spektakulärste Demonstration, wo die Teilnehmerinnen danach weiterlebten wie zuvor. Aber auch die Tendenz vieler Frauen, sich Nischen zu schaffen, um die vorgefundene Wirklichkeit besser ertragen zu können, wird kritisch angeführt.
Nicht ohnre ein wiedererkennendes Schmunzeln konnte ich die Beschreibung lesen, wie ein großes Zentrum „Via Col di Lana" gegründet wurde und der Anspruch, daß viele Frauen Geld und Zeit dareinstecken sollten, um es so gemütlich zu machen wie ihre Privatwohnungen – die Umverteilung privater Fähigkeiten in soziale Räume – schmählich scheiterte. Einige wenige hätten mal wieder die ganze Arbeit geleistet, und als alles fertig gewesen sei, wären die Frauen massenhaft gekommen, 150 bis 200 Frauen und doch hätten nur ca. zehn Frauen diskutiert, die anderen seien zwar immer wiedergekommen, aber sie hätten unerbittlich geschwiegen. Es seien Kleingruppen gebildet worden, um dieses Phänomen zu untersuchen und gestärkt durch die Anregungen aus der „Schule der 150 Stunden, wo sich nochmals gezeigt habe, wie isoliert und vom gesellschaftlichen Leben abgeschnitten sich Frauen fühlten, habe sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß die sozialen Beziehungen unter das Vorzeichen des Geschlechts treten müßten, um die scheinbare Neutralität der Geschlechter als Geschlechterkonflikt offenzulegen, um zu zeigen, daß die Gesellschaft die Zeichen des männlichen Geschlechts trage und die Frauen sich auf kein weibliches Bezugssystem beziehen könnten. Der Ausführung dieser Erkenntnis und ihrer politischen Konsequenzen, die noch nicht Geschichte seien, sondern Gegenwart, ist das 4. Kapitel gewidmet.

Zentral darin ist der Begriff des „Symbolischen", der besage, daß sich Männer ihre Regeln, Institutionen, ihre gesellschaftliche Realität geschaffen haben, die sie repräsentiere, die ihnen Identität gebe. Diese Ebene sei den Frauen verschlossen und müsse unbedingt von ihnen besetzt werden, um sich ihren eigenen Ursprung (wieder) anzueignen.
In diesem faszinierenden Schlußkapitel stellen die Autorinnen auf 60 Seiten dar, daß es für Frauen notwendig sei, die Ungleichheit untereinander anzuerkennen, um sich auf andere Frauen als Quellen beziehen zu können; es müsse darum gehen, daß Frauen sich Autorität verleihen, sonst könne es keine weibliche Freiheit geben. „Das Fehlen von weiblicher Autorität in der Welt ist die Folge einer unglücklichen Spiegelung zwischen Frauen. Die anderen Frauen sind mein Spiegel, und was ich in keiner von ihnen sehen kann, ist mir versagt."(151) Der Widerspruch zwischen der Fremdheit, die Frauen in dieser Männerwelt empfinden müßten und ihrem gleichfalls vorhandenen „Willen zu siegen" könnte nur durch eine „Beziehung des affidamento" aufgehoben werden, in einer Beziehung also, wo sich eine Frau einer anderen anvertraue. „Um groß zu werden – in jeglichem Sinne – braucht sie eine Frau, die größer ist als sie."(140) Diese Beziehung des affidamento zu leben, sei ein politisches Projekt, wo Frauen in allem, was sie erreichten und schafften, sich auf ihren weiblichen Ursprung rückbezögen. Dabei grenzen sie sich deutlich von solchen Positionen ab, die die weibliche Differenz mit dem Bessersein von Frauen verwechseln. Es könne nicht darum gehen, nachzuweisen, daß das Weibliche in Übereinstimmung mit dem Gemeinwohl stehe, daß es einen positiven Wert an sich darstelle. Die weibliche Differenz sei weder besser, gerechter, noch schlechter, sie sei vielmehr die notwendige Bedingung für weibliche Freiheit, für die eines eigenen Symbolischen, einer eigenen Vermittlung mit der Welt, die sich nicht über Männer und Anpassung an die Männerwelt herstelle. Im Gegenteil, die Frauen seien den Männern nichts schuldig, wohl aber anderen Frauen – insbesondere der Mutter, die sie zur Welt gebracht hat – wie auch allen anderen Frauen, die sie gemocht und gefördert haben. Diesen allen dankbar zu sein, darin bestehe ihre symbolische Schuld. Nur dadurch, daß sie sich auf

die anderen Frauen als Quelle ihrer Freiheit und Stärke beziehe, könne die Frau ihre endlose Selbst-Unsicherheit überwinden. Es müsse darum gehen, Regeln für den Austausch zwischen Frauen zu schaffen. „Alles was unter Frauen zirkuliert – Leben, Worte, Gefühle, Sexualität, Liebe, Wissen –, blieb dem Zufall überlassen; Regeln gab es nur für die Fälle, die die Beziehungen zwischen Männern störten."(164)
Immer wieder setzen sie sich scharf gegen die Gleichberechtigungsperspektive ab. „Die weibliche Freiheit entsteht nicht dadurch, daß die Frauen in die Männergesellschaft eingelassen werden oder Forderungen an diese stellen, sondern durch jenen elementaren Tauschhandel, in dem eine Frau von anderen Frauen die Anerkennung der eigenen Existenz im Austausch gegen die Anerkennung der gemeinsamen Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht erhält."(169) Nur eine Zweiteilung des Gesellschaftsvertrages, der sich heute allgemeingültig gebe und doch die Zeichen des männlichen Geschlechts trage, könne das derzeitige Dilemma überwinden. In diesem Sinne sei die Politik der Frauen kein „Krieg gegen die Männer, sondern sie ist und bleibt ein Krieg gegen die Einmischung der Männer in die Beziehungen zwischen Frauen und in die Beziehungen der Frauen zur Welt."(182)
Unter den zahlreichen Anstößen und Fragen, die ich diesem Buch verdanke, möchte ich zwei besonders herausheben: Ebenso anregend wie zweifelhaft fand ich ihre Ausführungen über die weibliche Revolution des Denkens, die, anders als soziale Revolutionen, nicht das Bestehende zerstören müßte, sondern ihm nur das Neue, alles, was die weibliche Differenz möglich mache, hinzufüge, eine Revolution symbolischer Natur also. Einerseits scheint es mir mit einer Ergänzung um das fehlende Weibliche nicht getan, vielfach wird es wohl um grundlegende Neubestimmungen gehen müssen, andererseits stelle ich mir die Frage, in welchem Verhältnis das Symbolische und das Materielle zueinander stehen? Die Mailänderinnen setzen fast völlig auf die Entwicklung des Symbolischen, unter Vernachlässigung der materiellen Bedingungen. Das ist für uns besonders provozierend und quer, weil in der BRD die umgekehrte Vereinseitung sehr verbreitet ist, eine große Unterschätzung der Macht des Symbolischen.
Am meisten befremdet in diesem Buch hat mich die verwendete Begrifflichkeit von der „symbolischen Schuld" und der eingeklagten „Dankbarkeit" gegenüber symbolischen, aber auch und gerade leiblichen Müttern wegen ihres moralisierenden Appells und auch wegen der Nähe zum grünen „Müttermanifest". Das finde ich schade, weil die Aufforderung, sich auf Frauen als Quelle von eigenem Wert zu beziehen udn das von Frauen Geschaffene in dieser Welt sichtbar zu machen, für mich das eigentlich politisch Bahnbrechende an ihrer Theorie ist.
Ein unbedingt lesenswertes Buch, das mich ermutigt hat, ein weibliches Bezugssystem mit weiterzuentwickeln.

Sonja Schelper

Hilke Schlaeger (Hrsg.)

Die Herren der Dinge
Vom neuen alten Männlichkeitswahn

Mein Kopf gehört mir
Zwanzig Jahre Frauenbewegung

Lydia Willkop (Hrsg.)

Die Hüter der Ordnung
Aus den Einrichtungen des Patriarchats

Verlag Frauenoffensive, München 1987 und 1988, Preis: je Band 18,- DM

Die „männliche Ordnung" als „natürliche Ordnung"

Die von Hilke Schlaeger betreute Reihe *Frauenoffensive aktuell* umfaßt bis jetzt drei Bände. Die Beiträge – es handelt sich außer Reden und Interviews in der Hauptsache um Erfahrungsberichte von

Frauen, die in öffentlichen Bereichen wie Kirche, Politik, Wissenschaft, Forschung, Schule und Kulturbetrieb tätig sind – stammen von Journalistinnen, Politikerinnen, Künstlerinnen, Soziologinnen, Juristinnen und anderen Geisteswissenschaftlerinnen; alle haben die Erfahrung einer (20-jährigen) Frauenbewegung hinter sich und stehen innerlich außerhalb jener „Normalität" der Institutionen, die sich an die „herkömmliche Ordnung" hält. Ernsthaft, manchmal beklommen, häufig auch witzig und sarkastisch setzen sie sich mit den Einrichtungen des Patriarchats auseinander: der katholischen Kirche, dem Landtag, dem Stadtschulrat, der Medien (ZDF und Bayerischer Rundfunk), der Hochschule, dem Parlament usw. Als einzelne stehen sie einem Heer von Männern gegenüber, die es gewohnt sind, von Frau, Sekretärin, Assistentin und Kollegin, die ihnen zuarbeitet, „bedient" zu werden. Diese „Herren der Dinge", „Hüter (einer) Ordnung", die von ihnen geschaffen wurde und die sie vertreten, sehen diese „männliche Ordnung" als „natürliche Ordnung" an (Lydia Willkop), und sind deshalb auch bestrebt, sie weiterhin aufrechtzuerhalten. Auf die Frauen, die nicht warten wollen, „erst als Bundeskanzler- oder Bundespräsidenten-Gattin Gutes tun zu dürfen" (Karin Hempel-Soos in: Die Hüter der Ordnung, S. 159), reagieren sie unterschiedlich: mit Aggressivität, Mißgunst, Spott, Häme, Beleidigung, Verunglimpfung, Überlegenheitsgehabe, Schulmeisterei oder auch ganz einfach mit Nichtbeachtung. In einem sind sich diese Männer einig: in der Ablehnung und Unterdrückung frauenspezifischer Interessen, die sie nicht als konstruktiv betrachten können. Die hier vertretenen Frauen machen allesamt die gleiche Erfahrung: Das Benennen der Sachverhalte lenkt die aggressive Aufmerksamkeit auf die, die darauf hinweisen, nicht etwa auf den Sachverhalt selbst oder auf die dafür Verantwortlichen (Brigitte Sellach in: Die Hüter der Ordnung, S. 123), anders gewendet: Frauen reden, und die Männer geraten aus der Fassung (Hilke Schlaeger in: Die Herren der Dinge, S. 12).

Früher wurden diese Frauen als Xanthippen verunglimpft, als Hexen verbrannt, als Preziöse verspottet, als Suffragetten verjagt, als Frauen mit Haaren auf den Zähnen, als Matronen und Schreckschrauben beschimpft – nach 20 Jahren Frauenbewegung sind sie, die sich aus voller Überzeugung als Feministinnen bekennen, nicht mehr mundtot zu machen: „Frauen sagen nein, was im System nicht vorgesehen ist" (Hilke Schlaeger in: Die Herren der Dinge, S. 196). Frauen sind über die Jahre der Auseinandersetzung hinweg zunehmend empfindlich für Diskriminierung und zunehmend sicher in Definition und Selbst-Definierung geworden.

Was mir denn auch am derzeitigen Kampf der Geschlechter viel interessanter erscheint als der Umgang der Männer mit den Frauen, ist der Umgang dieser Frauen mit den Männern, oder genauer, der Feministinnen mit den „Herren der Dinge" und den „Hütern der Ordnung". Welche Strategien haben sie entwickelt, gegen welche Argumente, Haltungen, Vor-Urteile, ja auch Mythen?
Es sind die Strategien Konfrontation und Kampf. Leitmotivisch durch die Texte ziehen sich Haltungen und Parolen wie „Widerstand leisten", „Weniger gefallen lassen", „Sich auf den Weg machen", „Hand anlegen", „Den Männern das Feld nicht überlassen", „(Wir sollten uns) nicht davor scheuen, Macht zu bekommen" (zumal wenn Macht als Gegensatz zu Gewalt verstanden wird und die nur dem Menschen eigene Möglichkeit, gemeinsam mit anderen zu handeln, meint, (vgl. Hilke Schlaeger in: Die Herren der Dinge, S. 196). Wenn Veränderungen – und davon sind die Frauen ausnahmslos überzeugt – durch den politischen Willen der Verantwortlichen herbeizuführen sind, so ist dies nur über die Selbstermächtigung der Frauen selbst möglich. Hier wird Emanzipation im ursprünglichen Sinne, mit der von den Diskriminierten selbst erhobenen Forderung nach rechtlicher und gesellschaftlicher Gleichstellung durch gesetzliche Maßnahmen verstanden. Ich komme auf den Ansatz einer solchen

„emanzipatorischen" Vorgehensweise am Ende noch zurück.

Schon immer fehlte der Frau etwas... heute nennen sie es Qualifikation

Zum Zweck der rechtlichen und gesellschaftlichen Gleichstellung der Frauen – das ist die übereinstimmende Meinung der Autorinnen – müssen die überproportional vertretenen Männern ausgewechselt werden, das ist der Sinn der Quotenregelung. Gegen diese zur Zeit wichtigste gesellschaftspolitische Forderung der Frauen, der das humane Ziel des herrschaftsfreien Verhältnisse der Geschlechter (Heide Pfarr in: Die Herren der Dinge, S. 106) zugrundeliegt, schließen sich die Männerbastionen am festesten zusammen. Die Beiträge der Kapitel *Männerbilder, Männerbünde* und *Männerbewegung* (aus: Die Herren der Dinge), im Grunde aber auch alle anderen, können den Frauen – besonders denen, die bereits für die gelegentliche Hilfe im Haushalt dankbar und zufrieden sind – über den „neuen alten Männlichkeitswahn" wahrlich die Augen öffnen. Bleiben wir bei der Quotenregelung: Selbst in den Fällen, wo eine Quotenregelung schon verbindlich vereinbart worden ist, werden die Frauen mit dem Argument der mangelnden Qualifikation oder der Nicht-Eignung abgewiesen. Denn: Die „männliche Ordnung", diese „natürliche Ordnung" versteht sich trotz aller Anfechtungen immer noch als eine Objektivität, Sachlichkeit und Qualifikation repräsentierende Ordnung. Nicht nur, daß die hier schreibenden Frauen aus vielerlei überzeugenden Gründen diese Objektivität, Sachlichkeit und Qualifikation mehr und mehr anzweifeln, sie entlarven jene Tugenden geradezu als Mythen einer Männergesellschaft, die sich heute im Namen einer für sich selbst reklamierten Sach- und Fachkundigkeit zu behaupten versucht, stellen die *„natürliche Ordnung als Glaubenslehre, Erziehungssache, Schutzbehauptung, als Farce* und *als Spiel ohne Grenzen"* (so die Kapitelüberschriften in: Die Hüter der Ordnung) bloß.

Schon immer fehlte der Frau etwas – wenigstens aus der Sicht des Mannes. Heute nennen sie es – in den Bereichen Politik, Wissenschaft und Kultur – „Qualifikation". Immerhin sind aus der ständigen Auseinandersetzung Ein-Blicke und Ein-Sichten gewonnen worden, die den Lernprozeß widerspiegeln, der innerhalb der letzten 20 Jahre stattgefunden hat. Auf geradezu atemberaubende Weise werden in den Aufsätzen (für das Thema Quotenregelung beziehe ich mich besonders auf die Beiträge von Sarah Haffner und Heide Pfarr [Die Herren der Dinge] sowie Marianne Grabrucker, Brigitte Sellach, Lydia Willkop und das Gespräch zwischen Johanna Dohnal und Susanne Feigl [Die Hüter der Ordnung]) Perspektiven deutlich, die die traditionellen männlichen Anschauungen und Haltungen nicht nur bloßstellen, kritisieren und anfechten, sondern eigene, unbestechliche und logisch zwingende Alternativen, Denkmuster bzw. Konzepte vorlegen. Frauen sind, dieser Eindruck entsteht bei der Lektüre, nicht mehr nur im Aufbruch, sondern im Umbruch. Sie sind dabei, nicht nur als Betroffene auf Diskriminierungen zu reagieren, sondern konstruktiv eigene Positionen, und damit auch ein eigenes weibliches Selbstbewußtsein, zu entwickeln – und hier liegt auch ein positiver Aspekt von Aggressivität und Kampfbereitschaft.

Perspektivenwechsel

So haben zum Beispiel Frauen mit Einblick in den Hochschul- bzw. Kulturbetrieb sowie in die Politik einen neuen, umfassenderen Begriff von „Qualifikation" entwickelt – sie führen die Forderung nach der „gleichen Qualifikation" ad absurdum und lehnen die „männliche" Vorstellung von Qualifikation (Marktwert des Namen und Veröffentlichungslisten, Qualifikationen, die vielfach nur durch Breitschultrigkeit bzw. Ehrgeiz und Strebertum erlangt werden können) ab. Denn: „gleiche Qualifikation" bedeutet, daß wieder nur nach dem Maß der Männer gemessen wird (die darüber hinaus meist fast die dop-

pelte Arbeitskraft einbringen können, da ihnen eine Frau zur Seite steht), und daß die Frauen sich nach den von Männern aufgestellten Kriterien zu richten haben. Was Frauen unter „Qualifikation" verstehen, ist überhaupt noch nicht registriert worden (z. B. pädagogische Fähigkeiten, Tendenz zum Abbau von Herrschafts- und Hierarchie-Mustern, Bekenntnis zum Individuellen, und damit Wiederbelebung und Verlebendigung der „abweisenden, von anonymer Kälte beherrschten Organisationen") (Sarah Haffner in: Die Herren der Dinge, S. 82). Ihre „Qualifikation" wird normalerweise Ausbeutungszwekken nutzbar gemacht. In den Institutionen wird vielfach allerdings noch nicht begriffen, daß Frauen keine Männer werden wollen, sondern sich vor allem eigene, *lebbare* Arbeitszusammenhänge schaffen wollen. „Gleichberechtigung heißt nicht, gleiche Recht für alle, die Männer oder die wie Männer sind, sondern gleiche Rechte für Männer und Frauen"; die hier erforderlichen Veränderungen bedeuten eben nicht, „daß Männer einfach durch Frauen, die wie Männer sind, ersetzt werden" (Heide Pfarr in: Die Herren der Dinge, S. 91, 92).

Neue Perspektiven bedeuten in diesem Zusammenhang auch Bedeutungserweiterung, hier z. B. des Begriffes der „Frauenquotierung". Wenn tatsächlich Frauen durch Quotierung eine Position erlangen, würde ihr Bonus weniger in der „Qualifikation" gesehen werden als in der „Quotenregelung", womit der Frau schon wieder ein Makel anhaftet. Heide Pfarr (Die Herren der Dinge) fordert deshalb nicht mehr die „Einrichtung von Frauenquoten", sondern die Abschaffung von „Männerqouten", was die Tatbestände viel exakter trifft, da es tatsächlich „verfestigte Männerqouten" bzw. „eine Vorverständnisquote für Männer" gibt (vgl. dazu auch Marianne Grabrucker in: *Quotierte Männerlogik*, aus: Die Hüter der Ordnung). Das Grundgesetz, das besagt, daß niemand wegen seines Geschlechts bevorzugt oder benachteiligt werden darf, und auf das sich Männer wie Frauen bei der Einrichtung von Frauenquoten sogleich berufen, bekommt aus der Perspektive der permanenten Männerquotierung geradezu einen Anflug von schwarzem Humor.

Perspektivenwechsel bedeutet in diesem Zusammenhang auch die Anmeldung überfälliger Forderungen. Da sich Männer an den Schalthebeln – trotz offizieller Gleichberechtigung – noch nie die Frage gestellt haben, *warum* es zu diesen krassen Mißverhältnissen gekommen ist, *warum* sie es hingenommen und sogar gefördert haben, daß sich das Kinderkriegen als Nachteil für die Frau auswirkt, wird es höchste Zeit, daß die Frauen selbst eingreifen. Warum „(trotz) Redefreiheit (Frauen) sich so schlecht bewähren, warum sie passiv sind, warum sie zwar in der Lage sind, (...) Politik mitzuvollziehen, aber nicht in der Lage sind, sie auch zu bestimmen" – so Helke Sander 1968 (Mein Kopf gehört mir) – müssen die Frauen jetzt selbst klären. Daß die meisten Frauen deshalb für unpolitisch gelten, „weil Politik bisher immer einseitig definiert worden ist und ihre Bedürfnisse nie erfaßt wurden", daß sie „an ein Leistungsprinzip angepaßt" werden, unter dem auch Männer leiden (Helke Sander, S. 13), trifft auch heute noch zu.

Da, wie die Erfahrungen der Frauen nebenbei zeigen, die Männer noch am Anfang stehen, sie auch heute noch bewußt oder unbewußt am Ausbeutungsverhältnis festhalten, ist es nötig, daß sich Frauen gegen brutale ebenso wie gegen subtile Mechanismen zur Wehr setzen, Gegenkonzepte entwickeln und sich von anerzogenen Rollenverständnissen und überkommenen Denktraditionen befreien. So gesehen hat die Frauenbewegung, auch nach 20 Jahren, noch viel zu tun.

Allerdings wird inzwischen auch eine „Geschichte" (s. vor allem die Beiträge in: Mein Kopf gehört mir) und eine Identität der Frauen(-bewegung) in ihren Umrissen immer deutlicher, durchschauen immer mehr Frauen Kompromißlösungen (z. B. die angebotene „Partnerschaft", die „Fristenlösung", die [„spezifische] Quotenregelung", die „ethische Indikation" oder „Vergewalti-

gungsindikation", deren selbstverständliche Voraussetzung zu sein scheint, daß Frauen eben vergewaltigt werden usw.); inzwischen sind auch „Schriften und Diskussionspapiere" (und ich zähle die Beiträge der *Frauenoffensive aktuell* dazu) nicht mehr nur „eine widersprüchliche Mixtur (...) aus Klassenkampftheorien unterschiedlichster Prägung, Konzepten der alten sozialistischen Frauenbewegung, des neuen Feminismus und der propagierten sexuellen Freizügigkeit der Männerlinken im Zusammenhang der (...) Sex-Pol-Bewegung", und sie sind auch nicht mehr in einer Sprache verfaßt, „hinter der sich Unsicherheit und das Legitimationsbedürfnis gegenüber den Genossen (verbergen)", wie Ingrid Schmidt-Harzbach im Rückblick auf '68 (in: Mein Kopf gehört mir, S. 56) schreibt. So gesehen hat die Frauenbewegung in der Tat Fortschritte gemacht.

Veränderung mit oder ohne Kampf?

Die Forderungen, um ein Fazit aus den Beiträgen zu ziehen, gehen in Richtung einer besseren Existenz-Sicherung der Frauen, damit Frauenpolitik nicht mehr nur Sozialpolitik ist, in Richtung von Lebensbedingungen, die das Konkurrenzverhältnis zwischen Frau und Mann aufheben, in Richtung auf eine „demokratische" Gesellschaft, wobei es sich fragt, ob diesem Begriff nicht ein neuer Sinn gegeben werden müßte – wie mir nach der Lektüre klar geworden ist. Denn „demokratisch" hieße jetzt, daß „Freiheit" und „Gleichheit", wie sie bisher im Männerstaat verstanden werden, in der Praxis nicht nur strikt eingehalten würden, (das bedeutete, lediglich in Begriffen wie *Ersatz* [eines Mannes durch eine Frau], d.h. weiterhin in männlichen Begriffen zu denken), sondern daß „Freiheit" und „Gleichheit" um die Perspektive spezifisch weiblicher Erfahrungen und Erwartungen erweitert werden. Das geschärfte Bewußtsein der aktiv am sozialen, politischen und kulturellen Leben teilnehmenden Frauen wird nicht verhindern können, daß es weiterhin Widerstand, Konfrontation und Kampf gibt, da die „Götterdämmerung noch auf sich warten läßt" (Ingrid Schmidt-Harzbach in: Mein Kopf gehört mir, S. 55). Den Frauen wird nach wie vor ihre Aggressivität vorgeworfen werden, womit ihnen unterstellt wird, daß sie streitsüchtig sind, ohne daß mann an die Aufhebung jener Mißstände dächte, wie sie die Frauen wahrnehmen und benennen. 20 Jahre Re-Aktion ohne einschneidende Veränderungen, denke ich, ist eine harte Kraftprobe und auf Dauer wohl eine unhaltbare Situation.

Die Frauenbewegung, so wie sie sich bisher in der *Frauenoffensive aktuell* darstellt, macht – das ist hier einzuschränken – nur einen Teil der gesamten Frauenbewegung der BRD aus. – Wichtig wäre es meines Erachtens, in den (halbjährlich erscheinenden) Folgeausgaben viele andere Gruppen von Frauen zu Wort kommen zu lassen. – Die Autorinnen hier sind ausschließlich Akadamikerinnen in (oder außerhalb der) etablierten Institutionen. Sie verfolgen, kein einheitliches Konzept; übereinstimmende Haltungen, Einstellungen und Vorgehensweisen *ergeben* sich lediglich aus den gleichen schlechten Erfahrungen.

Nun ist der Zwang, 20 Jahre lang (und auf absehbare Zeit weiter?) auf patriarchalische Verhältnisse nur reagieren zu können, gesellschaftspolitisch erklärbar. Und diese Buchreihe, die die (schlechten) Erfahrungen frauenbewegter Frauen sammelt, bezieht auch von *diesen Zwängen* her ihre Legitimation.

Was die bisherige Lektüre deshalb vor allem bei mir ausgelöst hat, ist der dringende Wunsch nach Ansätzen bzw. Konzepten (vielleicht lassen sie sich aus den gesamten Erfahrungen entwickeln), die Frauen nicht nur Überlebensstrategien unter patriarchalischen Verhältnissen aushandeln lassen, sondern ein verkrustetes Gesellschaftssystem insofern bedrohen, als mit diesen Ansätzen tatsächlich für Frauen akzeptable Lebens- und Arbeitszusammenhänge realisiert werden können. Zu einem solchen Zeitpunkt wäre die Reihe der *Frauenoffensive aktuell* geschichtlich überholt.

Autorinnen

Uta Annecke, 38 Jahre, Studium der Theater-, Film- und Fernsehwissenschaften, Philosophie und Sozialwissenschaften, Arbeits- und Interessenschwerpunkt: Feministische Theorie.

Regina Becker-Schmidt, geb. 1937, Prof. Dr. phil., Hochschullehrerin am Psychologischen Institut der Universität Hannover, Arbeitsgebiete: Psychoanalytische Sozialpsychologie, Sozialisationsforschung, Sozialpsychologie der Geschlechterdifferenz.

Veronika Bennholdt-Thomsen, 43 Jahre, hat einen 7jährigen Sohn, Anthropologin und Soziologin, arbeitete und lebte lange Jahre in Mexiko. 1980-1981 Koordinatorin des Postgraduierten Programms: „Women and Development" am Institute of Social Studies, Den Haag; 1983-1988 Professorin für Entwicklungssoziologie an der Universität Bielefeld; z. Zt. stellungslos, lebt in Bielefeld.

Anna Dorothea Brockmann, 48 Jahre, Hochschullehrerin an der Universität Bremen, Arbeits- und Interessenschwerpunkte z. Zt.: Reproduktionsmedizin und sexuelle Gewalt gegen Frauen.

Iris Bubenik-Bauer, 42 Jahre, studierte Soziologie, Psychologie, Arbeitslehre/Politik, Geographie und Erziehungs- und Gesellschaftswissenschaften, arbeitet an einer Dissertation zum Thema: „Probleme der Frauenemanzipation in der VR China", unterrichtet an einem interdisziplinären Frauenprojekt an der Universität Bremen, Arbeitsschwerpunkte: Frauen in der Dritten Welt – bes. Frauen in China, kollektive und private geschlechtsspezifische Sozialisation; Alleinerziehende einer dreizehnjährigen Tochter; z. Zt. Feministische Kulturarbeit für den Bremer Senat.

Heidrun Ehrhardt, 36 Jahre, lesbisch, Studium der Theater-, Film- und Fernsehwissenschaften, gehört zur Selbsthilfegruppe „Wildwasser", lebt und schreibt in Köln.

Steffi Engert, 40 Jahre, Skorpion-Jungfrau, Osteuropahistorikerin und Journalistin; z. Zt. tätig für die Gesellschaft für sozialwissenschaftliche Forschung und Publizistik, Köln; Mitarbeit in der BAG Frauen der Grünen und Mitarbeit im Institut für politische Sozialforschung, Hannover.

Susanne Kappeler, 40 Jahre, Literaturwissenschaftlerin, Hochschullehrerin für englische und amerikanische Literatur an der University of East Anglia, Norwich, England; Arbeitsbereich: Feministische Kritik und Theorie in 19. und 20. Jahrhundert.

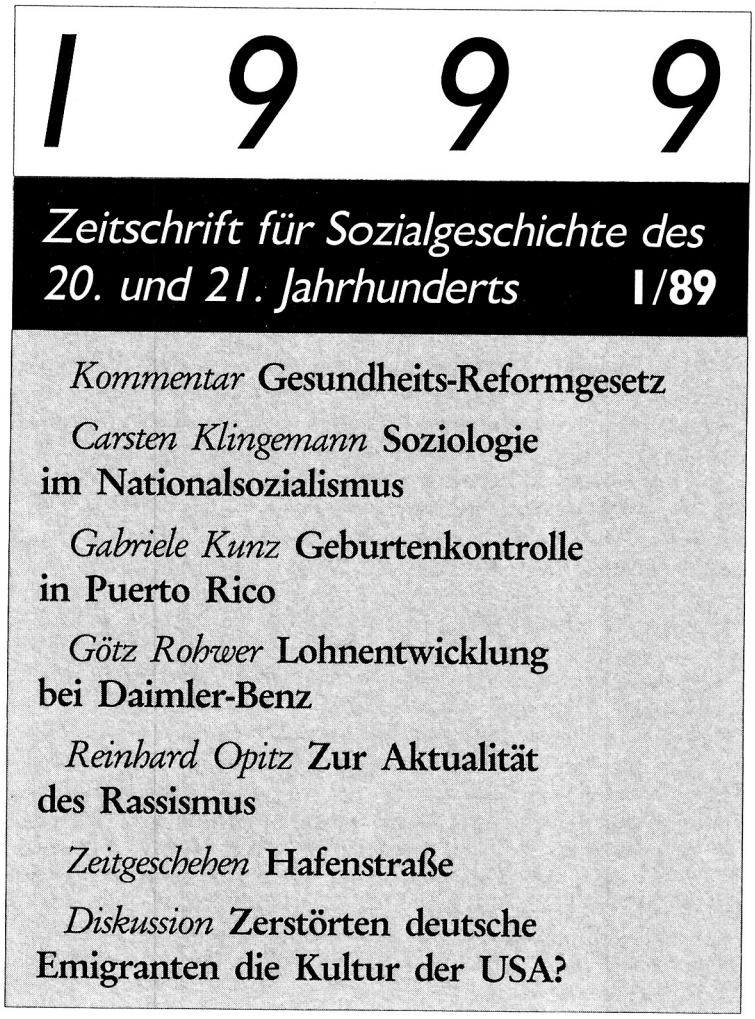
Gisela Notz, 46 Jahre, Dipl.-Päd., Sozialwissenschaftlerin im Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn; Arbeitsbereiche: Forschung zu bezahlter und unbezahlter Frauenarbeit, Berufliche Bildung; z. Zt. Arbeit in einem DFG-Projekt zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung innerhalb der „Kernfamilie".

Jutta Oesterle-Schwerin, geb. in Jerusalem, 48 Jahre, MdB Die Grünen, Fraktionssprecherin; politische Tätigkeitsfelder: Frauen, Lesben- und Schwule, Rechtsradikalismus, Wohnungspolitik.

Claudia Pinl, geb. 1941, seit 1986 Mitarbeiterin der Grünen im Bundestag, AK Frauenpolitik.

Brunhilde Sauer-Burghard, 46 Jahre, Studium der Soziologie, Sozialpsychologie, Sozialpolitik, Volkswirtschaft und Jura, Akademische Oberrätin an der Universität Köln, Arbeitsschwerpunkte: Sozio-historische Frauenforschung, geschlechtliche Arbeitsteilung und geschlechtsspezifische Sozialisation.

Uta C. Schmidt, geb. 1958, Magisterstudium der Geschichte und Kunstgeschichte an der Ruhr-Universität Bochum; Doktorandin im FB Geschichte, Dissertation zum Thema: Theorie- und Methodenprobleme einer feministisch perspektivierten Geschichtswissenschaft; Interessenschwerpunkte: Feministische Theorie und Methodik, Historische Anthropologie, Frauen im Umbruch zwischen Mittelalter und Neuzeit; Mitorganisatorin der Dortmunder Frauenkulturtage 1988; neben Hang zur Wissenschaft Drang zur Kunst: Alt- und Baritonsaxophonistin in verschiedenen Formationen.



»1999« wird herausgegeben von der Hamburger Stiftung für Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts und ist über den Buchhandel zum Einzelpreis von DM 14,- erhältlich. Im Abonnement kostet das Heft DM 12,-. Bestellungen beim Vertrieb: inter abo Betreuungs-GmbH, Wendenstraße 25, 2000 Hamburg 1, Telefon (040) 23 09 92.

Susanne Kappeler

Pornographie

Die Macht der Darstellung

260 S., DM 26,80
ISBN 3-88104-177-X

Susanne Kappeler schlägt kräftige analytische Schneisen durch die Konfusionen und Einseitigkeiten der Pornographie-Debatte. Präzise und scharfsichtig untersucht sie die Kriterien der Betrachtungsweise von Pornographie, gibt Maßstäbe zu deren Beurteilung an die Hand, die jenseits der üblichen moralisierenden liegen und das gesamte politische und kommerzielle Umfeld mit einbeziehen.
„Ein scharfes, die Konfrontation suchendes Buch. Stark und furchtlos untersucht es, was Pornographie für Frauen bedeutet, und macht die intellektuelle Korruption derjenigen deutlich, die Pornographie verteidigen. Kulturkritisch von außerordentlicher Bedeutung." Andrea Dworkin

Janice Raymond

Frauenfreundschaft

Philosophie der Zuneigung

aus dem amerikanischen Englisch von Erika Wisselinck
340 S., DM 32,–
ISBN 3-88104-168-0

„Raymonds anspruchsvolle Philosophie von Freundschaft, die in der abendländischen Kultur als erhabene Männerdomäne galt, zu der Frauen unfähig seien, analysiert offen und schonungslos die vielfältigen Hindernisse von Frauenbeziehungen in einer frauenhassenden Gesellschaft, ohne die Frauenbewegung selbst von Kritik auszunehmen."
Ute Wild in „Publik-Forum"
„Die Bücher des Neuen Feminismus, die uns in den letzten 20 Jahren wirklich einen Schritt voran gebracht haben, sind an wenigen Händen abzuzählen. Dieses ist eines davon!"
Alice Schwarzer in „Emma"

Karen Nölle-Fischer (Hg.)

Mit verschärftem Blick

Feministische Literaturkritik

320 S., DM 32,–
ISBN 3-88104-169-9

Einigkeit herrscht nicht unter den hier versammelten Autorinnen aus Großbritannien, USA, Afrika und Indien. Aber in ihrer Offenheit und Klarheit eignen sie sich, gerade wegen ihrer Gegensätzlichkeiten, vortrefflich als Reibungsfläche für die Formung eines eigenen Standpunkts.
„Indem der Band diese in der Bundesrepublik bislang vernachlässigte Kontroverse dokumentiert, führt er aber auch mitten hinein in das theoretische Labyrinth einer Erörterung von Differenz aus der Perspektive von Frauen." Sigrid Weigel im NDR

Hilke Schlaeger (Hg.)

Mein Kopf gehört mir

Zwanzig Jahre Frauenbewegung

Reihe Frauenoffensive aktuell
200 S., DM 18,–
ISBN 3-88104-179-6

Im September 1968 hielt Helke Sander im SDS ihre berühmte Rede: „Wir müssen hier einmal feststellen, daß an der Gesamtgesellschaft etwas mehr Frauen als Männer beteiligt sind, und finden es höchste Zeit, daß wir die sich daraus ergebenden Ansprüche auch einmal anmelden und fordern, daß sie zukünftig eingeplant werden."
Frauen, die damals aktiv waren, melden sich nun wieder zu Wort, betrachten mit den Erfahrungen von heute die Zeit von damals. Mit Beiträgen von Lena Conradt – Erica Fischer – Renate Lepsius – Ludmilla Müller – Maria Neef-Uthoff – Helke Sander – Ingrid Schmidt-Harzbach – Vera Slupik – Doris Stauffer – Gesine Strempel – Lydia Willkop – Erika Wisselinck.

Verlag Frauenoffensive · Kellerstr. 39 · 8000 München 80

Ergebnisse der Frauenforschung

Herausgegeben an der Freien Universität Berlin

Band 1: Biermann/Schmerl/Ziebell
Leben mit kurzfristigem Denken
Eine Untersuchung zur Situation arbeitsloser Akademikerinnen.
1985. 225 S. Br DM 43,– (3 407 58260 9)

Band 2: Scholvin, Ulrike
Döblins Metropolen
Über reale und imaginäre Städte und die Travestie der Wünsche.
1985. 227 S. Br DM 43,– (3 407 58261 7)

Band 3: Klapdor-Kops, Heike
Heldinnen
Die Gestaltung der Frauen im Drama deutscher Exilautoren (1933–1945).
1985. 212 S. Br DM 42,– (3 407 58262 5)

Band 4: Borchard, Beatrix
Robert Schumann und Clara Wieck
Bedingungen künstlerischer Arbeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.
1985. 351 S. Br DM 61,– (3 407 58263 3)

Band 5: Opitz, Claudia
Frauenalltag im Mittelalter
Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts.
1985, 2. Aufl. 1987. 312 S. Br DM 53,–
(3 407 58275 7)

Band 6: Mahr, Erica
Menstruationserleben
Eine medizinpsychologische Untersuchung.
1985. 230 S. Br DM 45,– (3 407 58277 3)

Band 7: Bussemer, Herrad-Ulrike
Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum
Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungszeit.
1985. 360 S. Br DM 58,– (3 407 58276 5)

Band 8: Burgard, Roswitha
Mißhandelte Frauen: Verstrickung und Befreiung
Eine Untersuchung zur Überwindung von Gewaltverhältnissen.
1985. 301 S. Br DM 52,– (3 407 58278 1)

Band 9: Bange, Christine
Die zurückgewiesene Faszination
Zeit, Tod und Gedächtnis als Erfahrungskategorien bei Baudelaire, Benjamin und Marguerite Duras.
1987. 207 S. Br DM 32,– (3 407 58301 X)

Band 10: Mey, Dorothea
Die Liebe und das Geld
Zum Mythos und zur Lebenswirklichkeit von Hausfrauen und Kurtisanen in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Frankreich.
1987. 223 S. Br DM 28,– (3 407 58302 8)

Band 11: Steinbrügge, Lieselotte
Das moralische Geschlecht
Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung.
1987. 153 S. Br DM 24,– (3 407 58303 6)

Band 12: Hacker, Hanna
Frauen und Freundinnen
Studien zur »weiblichen Homosexualität« am Beispiel Österreich 1870–1938.
1987. 320 S. Br DM 39,80 (3 407 58304 4)

Band 13: Gropp, Rose-Maria
Lou Andreas-Salomé mit Sigmund Freud
Grenzgänge zwischen Literatur und Psychoanalyse.
1988. 123 S. Br DM 26,– (3 4 7 58306 0)

Band 14: Müller, Maria-E. (Hrsg.)
Eheglück und Liebesjoch
Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts.
1988. 233 S. mit zahlreichen Abb. Br DM 35,–
(3 407 58307 9)

Band 15: Abel, Maria Henriette
Vergewaltigung
Stereotypen in der Rechtsprechung und empirische Befunde.
1988. 277 S. Br DM 38,– (3 407 58305 2)

Band 16: Bock, Ulla
Androgynie und Feminismus
Frauenbewegung zwischen Institution und Utopie.
1988. 235 S. Br DM 38,– (3 407 58308 7)

Preisänderungen vorbehalten

BELTZ Beltz Verlag, Postfach 100154, 6940 Weinheim

DTP-24

NEUE BÜCHER IM ORLANDA FRAUENVERLAG

POHLSTRASSE 64 · 1000 BERLIN 30

Libreria delle donne di Milano
WIE WEIBLICHE FREIHEIT ENTSTEHT
Eine neue politische Praxis

Eine Kritik am alten Schwesternhabitus, gepaart mit der Strategie des »affidamento«, der Vertrauensbeziehung zwischen Frauen

Bessie Head, Ellen Kuzwayo, Nadine Gordimer u.a.
WENN DER REGEN FÄLLT
Erzählungen aus Südafrika

Erste Anthologie schwarzer und weißer Autorinnen über den Alltag in der Apartheid

Lydia Potts (Hg.)
AUFBRUCH UND ABENTEUER
Frauen-Reisen um die Welt - ab 1785

Neun Ladies aus drei Jahrhunderten allein auf großer Fahrt

Lida van den Broek
AM ENDE DER WEISSHEIT
Vorurteile überwinden
Ein Handbuch

Alle haben Vorurteile, aber - und das ist wichtig - auch ein verschüttetes Interesse an deren Überwindung. Dazu gibt Lida van den Broek Starthilfe

Inge Buck (Hg.)
EIN FAHRENDES FRAUENZIMMER
Die Lebenserinnerungen der Komödiantin Karoline Schulze-Kummerfeld 1745 - 1815

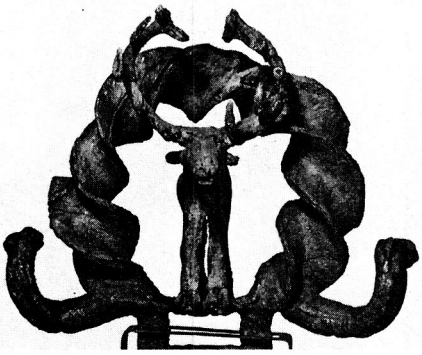
Die spannende Autobiographie der Wanderkomödiantin, neu entdeckt und kommentiert von der Theaterwissenschaftlerin Inge Buck

Feminismus & Kulturkritik - ein Standardwerk

Matriarchatsmythen, matrizentrische Gesellschaftsstrukturen, Ursprungsgeschichte des Patriarchats: Die Berner Psychotherapeutin stellt eigenwillige Thesen und konkrete Utopien vor.

574 S. 18 Abb. Geb.
DM 58.- (Bis 31. März 1989)
Danach: DM 72.-

Carola Meier-Seethaler
Ursprünge und Befreiungen
Eine dissidente Kulturtheorie
Arche



ARCHE

Anna Postmeyer
Margarethe Rosenberger
Andrea Schweers u.a.:

anders ARTig

7 Jahre Frauenkulturhaus Bremen

— Ein Bericht aus der Praxis —

mit Texten zu (u.a.):

- Geschichte der Bremer Frauenzentren
- Raum + Sprache
- Besucherinnenbefragung
- Kunst und Feminismus – ein Widerspruch?
- Frauentheater
- Spiritualität
- Finanzielles

neu ab März '89

200 Seiten, ca. 70 Abb.
Preis: 15,- (+ Versand)
zu bestellen bei:
Frauenkulturhaus - Dokumentationsbüro
Auf der Kuhlen 34
2800 Bremen 1

HANNELORE CYRUS/VERENA STEINECKE

Ein Weib wie wir?!

Auguste Kirchhoff (1867 -1940)
Ein Leben für den Frieden
und für die Rechte der Frauen

Auguste Kirchhoff ist nahezu vergessen. Viel bekannter geworden sind ihre politischen Freundinnen Anita Augspurg, Lida Gustava Heymann, oder Minna Cauer.

Mit diesem Buch soll ein Versäumnis nachgeholt und Auguste Kirchhoff der Platz in der Geschichte der Frauenbewegung eingeräumt werden, der ihr gebührt.

Grundlage der biographischen Würdigung sind 104 politische Schriften, die Auguste Kirchhoff in der Zeit von 1908 - 1932 verfaßte.

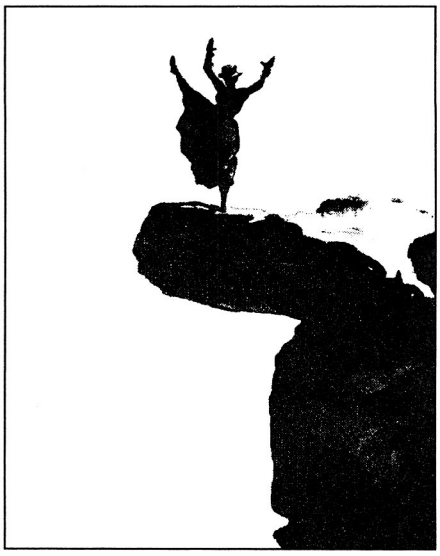
Auguste Kirchhoffs politischer Kampf hat seine Aktualität nicht verloren. Ist auch das Frauenwahlrecht erstritten, kann doch von wirtschaftlicher und politischer Gleichberechtigung nicht die Rede sein. Die Debatte um den § 218 hat sich erneut zugespitzt. Heute wird wieder, wie Auguste Kirchhoff einst beklagte, auf den „anklagenden Schrei der Ungeborenen" stärker gehört, als auf die Verzweiflung der Geborenen. Auguste Kirchhoffs Ruf „Nie wieder Krieg" und ihr Kampf gegen den „Giftgasunfug" ist aktuell geblieben.

ISBN 3-926768-01-0 152 Seiten, DM 19,80

VERLAG IN DER SONNENSTRASSE
Bennigsenstr. 31b · Tel. 04 21/44 63 70 · 2800 Bremen

erscheint im April

Frauen gegen Gen- und Reproduktionstechnologien



Dokumentation des 2. Bundeskongresses
herausgegeben von den Veranstalterinnen
ISBN 3-88104-187-7
ca. 320 Seiten, 25,– DM

Frauenoffensive

Kellerstr. 39, 8000 München 80, Tel. (0 89) 48 51 02

Frauenzeitung

alle 2 Monate eine feministische Zeitung

Tarantel

Frauenverlag

unser Verlagsprogramm:

Sabine Marx: THESEN ZU EINEM FEMINISTISCHEN POLITIKVERSTÄNDNIS
Auf der Suche nach einer lebendigen Politik von und für Frauen
ISBN 3-9801623-0-3 erhältlich in allen Frauenbuchläden und beim Verlag

Verena Fiegl: DER KRIEG GEGEN DIE FRAUEN
Zum Zusammenhang von Sexismus und Militarismus
ISBN 3-09801623-1-1 erscheint im Frühjahr 1989

Brigitte Holzer: ÖKONOMIE UND EHRE
Männerwirtschaft contra Frauenleben
ISBN 3-9801623-3-8 erscheint im Herbst 1989

Barbara Küppers: ZWISCHEN KARL MARX UND KARL MAY
Eine feministische Kritik der "Dritte-Welt-"Solidaritätsbewegung
ISBN 3-9801623-4-6 erscheint im Herbst 1989

Am Zwinger 16 4800 Bielefeld 1 Tel.: 0521/66713

SCHLANGENBRUT

streitschrift
für feministisch
und religiös
interessierte frauen

Themenschwerpunkte:
- Kirche - Frau - Gesellschaft
- feministisch - theologische Theoriebildung
- weibliche Spiritualität
- Erfahrungsberichte
- Berichte aus der Scene etc. . .

Schlangenbrut gibt es in Frauenbuchläden oder bei

Schlangenbrut eV.
Postfach 7467
4400 Münster

vierteljährliche nachrichten
aus paradies und fegefeuer

beiträge
zur feministischen theorie und praxis

Die erste theoretische feministische Zeitschrift in der Bundesrepublik

Für die *„beiträge"* ist der Feminismus keine Sache für Schönwetterperioden.

Die Zeitschrift will Ernst machen mit der Erarbeitung einer Gesellschaftstheorie, die von der Frauenperspektive aus gesellschaftliche Verhältnisse im kapitalistischen Patriarchat analysiert einschließlich des Verhältnisses zur Dritten Welt und zur Natur.

Die *„beiträge"* verstehen sich als ein Forum der internationalen Frauenbewegung und bringen im Rahmen von Themenschwerpunkten Analysen, Praxisberichte und Theoriediskussionen, die zur Klärung unterschiedlicher Positionen in der Frauenbewegung beitragen sollen.

Mit der neuen Konzeption der *„beiträge"* stehen ab Heft 8 jeweils aktuelle gesellschaftspolitische Fragen und Probleme im Mittelpunkt. Dazu sind bisher erschienen:

Heft 8	**Gegen welchen Krieg – für welchen Frieden?** (1983)
Heft 9/10	**Neue Verhältnisse in Technopatria – Zukunft der Frauenarbeit** (1983)
Heft 11	**Frauenforschung oder feministische Forschung?** (1984)
Heft 12	**alltag: Natur, Technik, Magie** (1984)
Heft 13	**unser Staat?** (1985)
Heft 14	**Frauen zwischen Auslese und Ausmerze** (1985)
Heft 15/16	**Geld oder Leben** (1985)
Heft 17	**Neue Heimat Therapie** (1986)
Heft 18	**Politik: Auf der Spur – gegen den Strich** (1986)
Heft 19	**Politik: Zeit zum Streit** (1987)
Heft 20	**Der neue Charme der sexuellen Unterwerfung** (1987)
Heft 21/22	**Mamalogie** (1988)
Heft 23	**Modernisierung der Ungleichheit – weltweit** (1988)
Heft 24	**Der Kaiserinnen neue Kleider – Feministische Denkbewegungen** (1989)
Heft 25	**Lesbisches Leben** (Arbeitstitel, erscheint Sommer 1989)

Die ***„beiträge zur feministischen theorie und praxis"*** erscheinen dreimal im Jahr. ● Bezug: über den Buchhandel sowie Abonnement- und Einzelbestellungen direkt beim Verlag. Umfang: ca. 144 Seiten. ● Einzelhefte (Heft 8 bis Heft 12) 14,– DM, ab Heft 13 Einzelhefte 16,– DM, Doppelhefte 28,– DM, Jahresabonnement 38,– DM. ● Verlag und Redaktion: Herwarthstr. 22, 5000 Köln 1, Tel. (02 21) 52 64 22 ● Hrsg: Verein Sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis für Frauen.